MASTER NEGATIVE

NO. 93-81523-1

AUTHOR:

ARISTOTELES

TITLE:

METAPHYSIQUE D'ARISTOTE

PLACE:

PARIS

DATE:

1879

Master Negative #

93-81523-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Metaphysica.
French.

Aristotle.

Métaphysique d'Aristote, tr. en français avec des notes perpétuelles, par J. Barthélemy-Saint-Hilaire ... Paris, Germer-Baillière et c^ie, 1879.

3 v. 24½^cm. (*Half-title:* Œuvres d'Aristote)

1. Metaphysics. I. Barthélemy-Saint-Hilaire, Jules, 1805-1895.

E 10-256

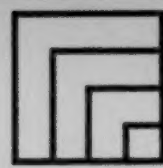
Library, U. S. Bur. of Education

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/25/93 INITIALS BAP
FILMED BY: Research Publications, Inc.

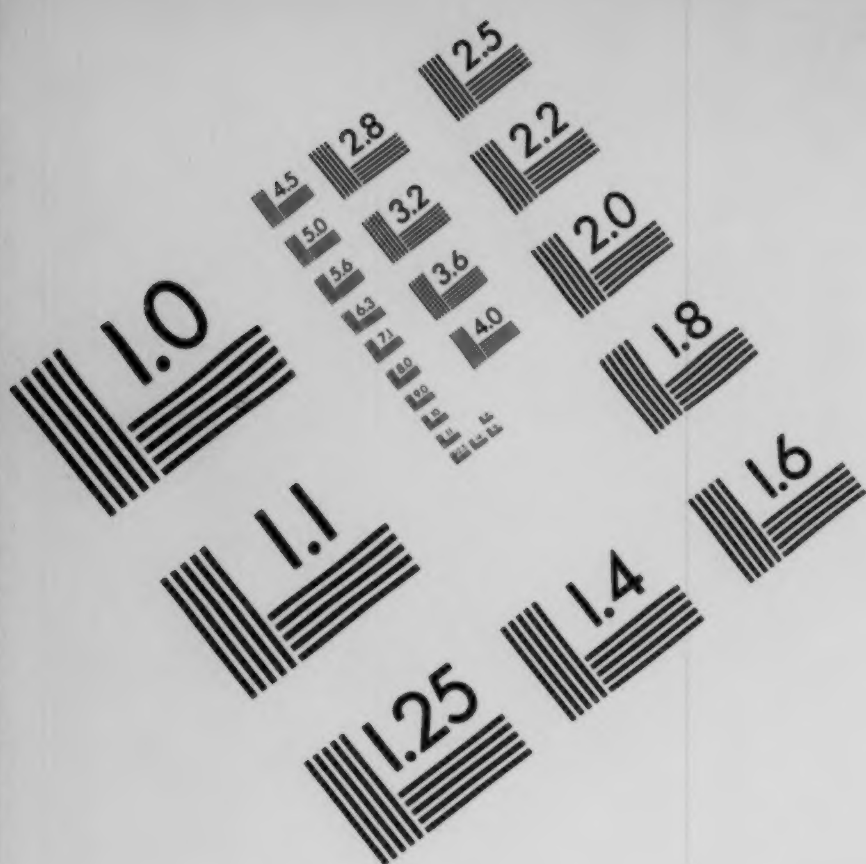
VOLUME 1

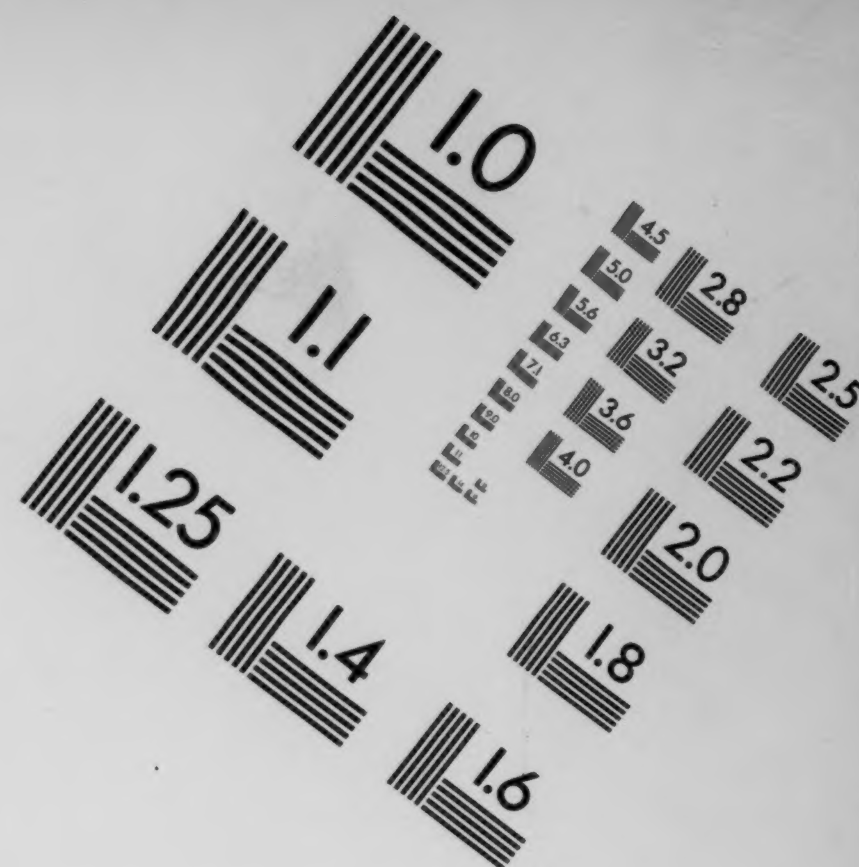


AIIM

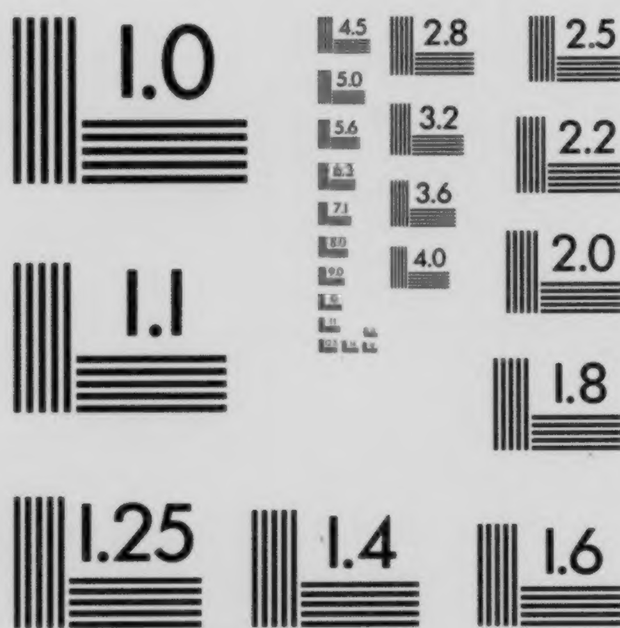
Association for Information and Image Management

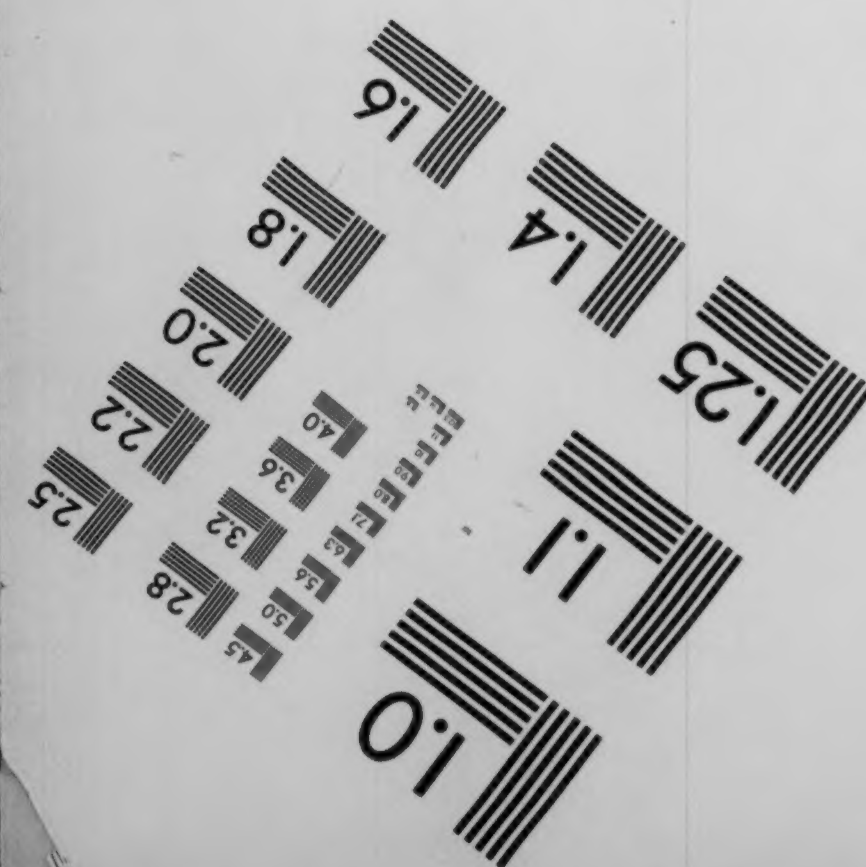
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

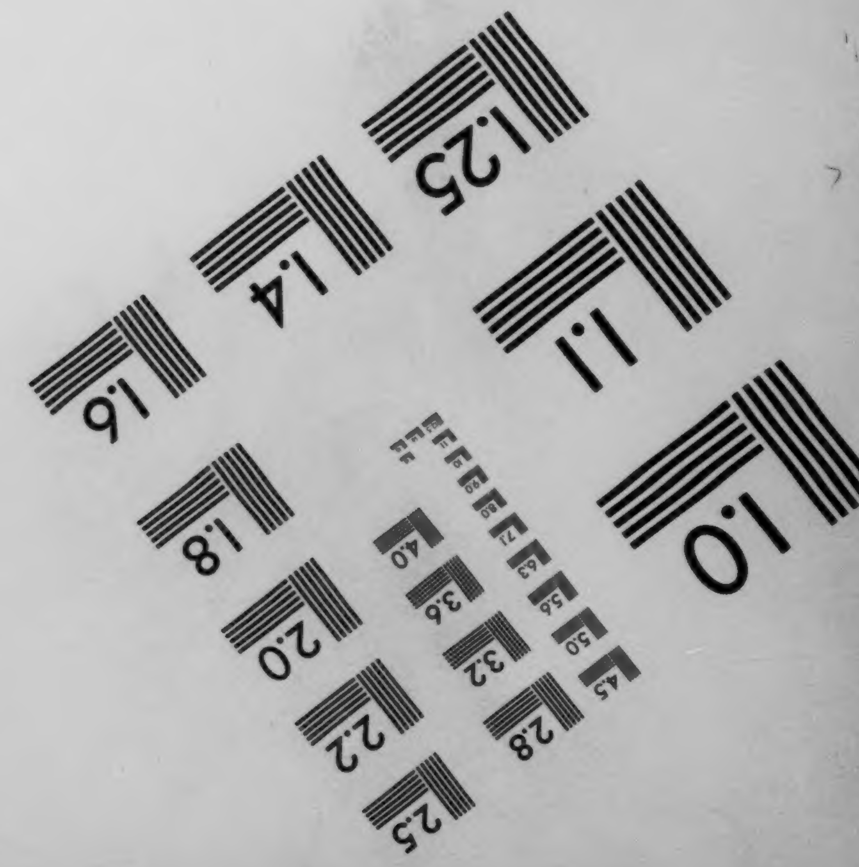












MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



ŒUVRES

D'ARISTOTE

LA MÉTAPHYSIQUE

MÉTAPHYSIQUE

D'ARISTOTE

TRADUITE EN FRANÇAIS

AVEC DES NOTES PERPÉTUELLES

PAR

J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT, SÉNATEUR

TOME PREMIER

PARIS

LIBRAIRIE GERMER-BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1879

A LA MÉMOIRE

DE

M. VICTOR COUSIN

QUI
LE PREMIER PARMI NOUS
A TENTÉ
DE FAIRE CONNAITRE
LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE
PAR LA TRADUCTION
DU Ier ET DU XIIe LIVRES

HOMMAGE DE RECONNAISSANCE

BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE.

PRÉFACE

Caractère général de la *Métaphysique* d'Aristote; questions principales qu'il y discute : Définition de la philosophie, réfutation de la théorie des Nombres et de la théorie des Idées, réfutation du Scepticisme, le principe de contradiction pris pour fondement de la certitude, théorie de la substance, théorie des quatre causes, Théodicée. — Aristote est un des plus grands métaphysiciens de tous les temps. Coup d'œil sur l'histoire de la Métaphysique; sa nature propre et ses droits; ses rapports avec la Religion et avec la Science; grandeur de l'homme; avenir de la Métaphysique.

Quand on lit la *Métaphysique* d'Aristote, il est deux choses qu'on ne doit jamais perdre de vue, pour ne pas être trop étonné des difficultés qu'on rencontre à chaque pas. C'est, d'abord, l'incurable désordre dans lequel cet ouvrage est arrivé jusqu'à nous; et, en second lieu, c'est le caractère général du style aristotélique. Cicéron, dans une phrase devenue célèbre, nous en avertit : « Il faut « faire un très-grand effort d'attention pour

« bien comprendre Aristote. *Magna animi « contentio adhibenda est in explicando Aris- « totele*[1]. » Cicéron étudiait aux écoles d'Athènes, deux cents ans environ après la mort du philosophe ; il entendait les leçons et les explications de ses successeurs, encore tout imbus de la tradition. Il apportait lui-même à ces labeurs une aptitude des plus rares, et un zèle qui ne s'est jamais éteint. Si, dans des conditions si favorables, l'orateur Romain avait tant de peine à pénétrer la pensée d'Aristote, ne soyons pas surpris de la peine que nous avons nous-même à la saisir. Elle vaut les fatigues qu'elle coûte ; et, malgré tout ce que vingt-deux siècles ont dû nous apprendre, elle peut encore nous instruire et nous intéresser puissamment. Il est impossible de rétablir un peu d'ordre et de régularité dans ce monument qu'une mort inopinée laissa inachevé, comme tant d'autres. Mais, parmi ces fragments mutilés et sans suite, il s'en trouve d'admirables, qui sont dignes d'être conservés à jamais ; dans

[1] Fragment de l'*Hortensius*, cité par Nonius, liv. IV, t. XXXV, p. 262 de la petite édition de Victor Le Clerc.

ces ruines d'un Parthénon philosophique, nous pourrons recueillir quelques grandes et complètes théories, destinées à compter toujours parmi celles qui honorent le plus l'esprit humain, et qui lui apportent le plus de lumière.

Les innombrables questions que la philosophie soulève n'apparaissent pas toutes à la fois sur la scène de la pensée ; toutes ne sont pas faites pour y demeurer définitivement. Les époques les plus fécondes n'en font naître que quelques-unes. Mais les questions que le génie découvre, et qu'il consacre, ne meurent pas ; elles entrent pour toujours dans le domaine commun, et dans l'héritage que se transmettent les générations, les unes après les autres. Quand une fois ces questions ont été discernées et mises dans leur jour, elles ne peuvent plus périr ni tomber dans l'oubli ; elles regardent également tous les siècles et tous les peuples, qui ont assez d'intelligence pour s'en préoccuper.

La *Métaphysique* d'Aristote peu tnous offrir un certain nombre de ces graves problèmes, qui se posent encore pour nous, et qui,

de notre temps, sont controversés comme du sien. Nous n'énumérons que les principales : La définition de la philosophie, et surtout de cette partie de la philosophie qu'Aristote appelle de son vrai nom, « la Philosophie première » ; la théorie des Nombres ; la théorie des Idées ; la réfutation du Scepticisme ; le principe de contradiction ; le principe de la substance ; la théorie des quatre causes ; la théorie de l'ordre universel ; et enfin, la théodicée. De ces questions, les unes se rapportent à la polémique contemporaine d'Aristote ; et, quand il traite des Nombres ou des Idées, c'est pour combattre l'école de Pythagore et celle de Platon ; les autres représentent la pensée du maître, dans son originalité et sa profondeur. Mais aucune de ces questions, agitées, il y a deux mille ans passés, par les plus nobles esprits de la Grèce, n'est épuisée. Nous avons toujours à nous enquérir de la véritable nature des Idées et des Nombres ; le sceptique Protagore a eu des successeurs ; il en a parmi nous, et il en aura tant que l'homme voudra, comme c'est le droit de sa raison, scruter le

fondement de ses connaissances ; le principe de contradiction, aussi bien que le principe des substances, tient toujours sa place dans le large champ de la spéculation ; la théorie des causes n'en peut être bannie, malgré les conseils chimériques de quelques savants ; et quant à la théodicée, les progrès immenses des sciences particulières ne font que lui assurer une importance qui croît de jour en jour ; plus l'analyse des phénomènes devient exacte et plus elle s'étend, plus on sent le besoin de remonter à l'origine des choses et jusqu'au premier moteur.

Sur tous ces problèmes, qui de nous pourrait n'être pas curieux de recevoir la déposition d'un témoin tel qu'Aristote, auteur tout ensemble de la *Métaphysique* et de l'*Histoire des animaux,* de la *Politique* et de la *Météorologie,* de la *Logique* et de la *Morale,* de la *Rhétorique* et du *Traité de l'Ame?* Sans doute, le vêtement des pensées antiques n'est plus le vêtement des pensées modernes ; mais la forme importe peu ; c'est le fond qui est tout ; et, si nous étions tentés de dédaigner les Anciens pour un motif aussi léger, une

réflexion devrait arrêter notre orgueil. Comme les choses sont perpétuellement mobiles, nous deviendrons des Anciens, à notre tour, ainsi que les jeunes gens deviennent des vieillards. Prenons garde, en étant injustes et aveugles pour ceux qui nous ont ouvert la carrière, de préparer et d'autoriser les dédains de ceux qui nous y succéderont, aussi éloignés de nous que nous le sommes nous-mêmes de Thalès, de Pythagore, de Xénophane, d'Anaxagore, de Socrate, de Platon et d'Aristote.

D'abord, il faut se rappeler que le mot même de Métaphysique n'appartient pas à Aristote; il est venu de ses disciples, ou de ses commentateurs, peut-être d'Andronicus de Rhodes. Pour Aristote, ainsi qu'on vient de le dire, et qu'on peut le voir dans tout son ouvrage, cette partie de la philosophie, qui est la plus générale et la plus haute, se nomme la Philosophie première, et parfois aussi la Théologie, ou Théodicée. Si l'usage n'avait consacré le mot de Métaphysique, il y aurait quelque utilité à le changer, parce qu'il est décrié, non pas seulement auprès

des ignorants, mais aussi auprès des savants. Il l'est même auprès de quelques philosophes, qui, en cela, s'entendent très-mal avec eux-mêmes, repoussant de la philosophie la partie qui en est la seule essentielle et nécessaire. On ne peut guère se flatter de modifier maintenant une locution qui remonte au temps de Sylla et de Cicéron. Cependant, d'illustres exemples nous y convieraient; et peut-être ferions-nous bien de nous y rendre. Descartes intitule ses *Méditations* : « Meditationes de prima philosophia, seu de Dei « existentia et animæ immortalitate. » Il ne repousse pas tout à fait l'expression de Métaphysique; mais il s'en sert le moins qu'il peut. Dans la traduction française de ses *Méditations,* qu'il fait faire sous ses yeux et qu'il corrige, il ne parle non plus que de la Philosophie première, traitant à peu près exclusivement de l'existence de Dieu et de la distinction entre l'âme et le corps de l'homme. Leibniz fait comme Descartes; c'est la réforme de la Philosophie première « qu'il « prétend accomplir en réformant la notion « de substance ». Selon lui, « la Philosophie

« première est la Reine des sciences ». Mais, tout en la décorant de ce titre pompeux, il croit que cette science, qui doit résumer et régir toutes les autres, en est encore à se chercher comme au temps d'Aristote. En ceci, Leibniz se trompe. Aristote ne cherchait plus la Philosophie première, par cette bonne raison qu'il l'avait trouvée [1].

Certainement, nous ferions bien d'imiter Descartes et Leibniz, et de ne plus parler que de Philosophie première au lieu de Métaphysique, puisque ce nom, sans être absolument faux, n'est pas parfaitement exact, et qu'il offusque tant de bons esprits. Mais ce sont là des changements dont l'usage seul décide, comme nous le dit Horace.

Qu'est-ce que la philosophie pour Aristote? Il observe, d'abord, que, parmi tous les êtres animés, l'homme est le seul qui ait, par sa nature, la passion de connaître, et qui, par les facultés qu'il a reçues, puisse satisfaire, dans une certaine mesure, l'instinct qui le pousse à tout savoir. Bien des arts,

[1] Leibniz, édition Paul Janet, t. II, p. 524.

bien des sciences nécessaires aux besoins ou aux agréments de la vie se sont formés, longtemps avant la philosophie, et se sont développés, en donnant à l'intelligence de l'homme un emploi qui, sans contredit, était déjà très utile et très estimable. Mais, quand les arts les plus indispensables se furent constitués, il surgit des sciences nouvelles dont l'objet n'était plus, ni le besoin, ni même l'agrément. Elles naquirent de préférence dans les climats où l'homme pouvait plus facilement se ménager des loisirs; et c'est ainsi que les prêtres Égyptiens inventèrent les Mathématiques, et les poussèrent assez loin. Ces sciences eurent cet avantage éminent d'être cultivées avec ardeur, sans qu'on se proposât d'en tirer le moindre profit matériel. Les hommes, frappés d'étonnement et d'admiration par les phénomènes qu'ils avaient sous les yeux, le cours du soleil, les phases de la lune, le lever et le coucher des planètes et des astres, voulurent connaître les causes de ces prodigieux spectacles. Ils essayèrent de les comprendre, sans autre désir que de les savoir, pour les

savoir. Bien plus, sous les causes particulières, ils ne tardèrent pas à s'élever à la conception d'une cause unique; ils se demandèrent comment l'univers s'était formé; et la curiosité de l'esprit ne s'arrêta que quand il fut parvenu à cette limite infranchissable de la cause qui embrasse et domine toutes les autres causes. Enfin, en voyant que le but dernier de chaque chose est le bien de cette chose, les hommes pensèrent que le but de la nature entière ne peut être, d'une manière universelle, que la plus grande somme de bien possible.

La Philosophie première est donc, selon Aristote, la plus générale des sciences; elle est la science des principes et des causes; elle est la plus désintéressée et la plus libre de toutes, puisqu'elle n'est subordonnée à aucune, et qu'elle ne travaille que pour elle-même; il n'y en a pas de plus claire, parce que rien n'est plus clair que les principes; elle est purement rationnelle, parce que la sensation est incapable de nous faire concevoir les principes et les causes; elle est plus exacte et plus précise que toute autre

science, parce que les éléments dont elle se forme sont très peu nombreux. Il est bien vrai que Dieu, qui, de l'aveu du genre humain, est la cause et le principe des choses, est le seul être qui puisse posséder une telle science dans sa plénitude, parce que « Dieu « seul, comme le dit Simonide, jouit du « privilège auguste de l'indépendance et de « la liberté ». Mais l'homme se manquerait à lui-même, s'il ne s'efforçait pas de conquérir la parcelle de science qui est à sa portée. Bien que la nature humaine soit esclave de mille façons, la philosophie n'est pas interdite à l'humanité; les Dieux ne sont point jaloux d'elle; et, malgré les limites où l'homme est renfermé, il peut s'occuper des choses divines, en se disant que, si toutes les autres sciences peuvent être plus nécessaires que la philosophie, il n'en est pas une qui soit au-dessus d'elle et qui ait plus de prix.

Que pourrions-nous ajouter aujourd'hui à cette définition antique de la philosophie, aussi juste que sublime, aussi rigoureuse que modeste? Que pourra-t-on même y ajouter jamais? Descartes et Leibniz n'en

ont pas parlé aussi bien. Dans toute l'histoire de la science, personne ne s'est trouvé qui ait su mieux qu'Aristote déterminer la nature et le domaine de la Philosophie première. Il a montré, avec une parfaite netteté, son point d'appui et de départ dans toutes les sciences secondaires, et son but, qui est de sonder, autant qu'il est permis à notre faiblesse, les secrets de la cause universelle et de la pensée divine. Que peut-on demander de plus? Et quand on croit à la philosophie et à la raison, que peut-on demander de moins? La Métaphysique eût évité bien des faux pas et se fût rendue plus respectable auprès de la foule, si elle avait toujours eu la prudence du philosophe grec, et si elle eût pris le soin de circonscrire aussi clairement le champ de ses investigations. Le terrain sur lequel Aristote s'est placé est inébranlable; mais il fallait un bien ferme regard pour voir, dès le début, les deux confins de la Métaphysique, l'un où elle commence, et l'autre où elle finit.

D'ailleurs, on ne doit pas attribuer l'honneur de cette définition à Aristote seul.

Trois ou quatre siècles avant lui, la philosophie était née sur les côtes de l'Asie Mineure, dans la patrie d'Homère, avec Thalès de Milet, Pythagore de Samos, Xénophane de Colophon; elle s'était propagée dans l'Attique et dans la Grande Grèce; et, servie par un heureux instinct, elle avait déjà fait bien des découvertes, en s'occupant, il est vrai, beaucoup plus des choses extérieures que des phénomènes de l'intelligence. C'est Pythagore qui lui a donné son beau nom, en inventant celui de Philosophe. Socrate et Platon, qu'il ne faut jamais séparer, avaient, en termes magnifiques, célébré la philosophie, dont ils avaient conçu une pensée aussi haute qu'Aristote devait le faire après eux. A en croire Platon, c'était en pratiquant la philosophie, durant cette existence, que l'homme pouvait s'assurer une résurrection, et même une vie éternelle, dans un monde meilleur. Le philosophe seul, en contemplant l'essence immuable et absolue des choses, était en commerce avec le divin, sous la loi de l'ordre. Mais la Dialectique, telle que Platon l'expo-

sait, était encore bien obscure et bien vague. Il en faisait bien le comble et le faîte des autres sciences; mais il ne précisait pas ce qu'elle leur empruntait, et ce qu'elle pouvait leur donner en retour. C'était, selon lui, la partie la plus difficile de la philosophie, parce qu'elle ne s'attachait qu'aux choses intelligibles et repoussait toutes les données sensibles. Mais, souvent aussi, ces conceptions élevées s'abaissaient ; et la Dialectique se réduisait à n'être que l'art assez vulgaire d'interroger et de répondre. La Dialectique était donc quelquefois près de devenir la Philosophie première. Mais l'intervalle qui les séparait ne fut pas franchi, et c'est Aristote qui acheva l'œuvre imparfaite de prédécesseurs nombreux et illustres.

Une autre circonstance encore l'a favorisé. La philosophie Grecque, dans toute sa durée, n'a jamais eu auprès d'elle une autorité ombrageuse et persécutrice, qui prétendît lui imposer violemment des solutions toutes faites, dont elle ne devait pas s'écarter. Il n'y a jamais eu, dans son sein, ces discussions déplorables, et parfois homicides, où la raison et la foi religieuse ont été aux prises. Dans la Grèce, la pensée a joui d'une absolue liberté, parce qu'elle n'a pas connu de livres sacrés, gardiens du dogme national; rien ne l'a gênée, depuis les temps de Lycurgue et de Solon jusqu'à ceux de Justinien, fermant, au nom de la religion, les écoles d'Athènes. Si, dans l'Antiquité, quelques philosophes ont été frappés, ce n'était pas par intolérance, comme ce fut plus tard. Ils étaient les victimes d'inimitiés individuelles, qui assouvissaient leurs vengeances; ou bien l'ordre public, troublé par des imprudences, exigeait un châtiment, d'ailleurs plus ou moins justifié. Mais jamais dans le monde hellénique, pendant plus de douze cents ans, personne ne fit à la raison humaine l'insulte de douter d'elle, et de la persécuter pour des croyances qu'elle n'acceptait pas. Aristote a profité de cette liberté comme tout le monde; mais il a défini et compris la philosophie mieux que qui que ce soit avant lui, et il l'a pratiquée avec une sécurité imperturbable, que Descartes n'a pas goûtée au

XVIIe siècle, et que l'on nous conteste même encore quelquefois dans le XIXe.

Il serait assez embarrassant de décider si la réfutation qu'Aristote a faite de la théorie des Nombres, mérite les mêmes éloges que sa définition de la philosophie. Cette réfutation peut nous paraître douteuse et incomplète par plusieurs motifs. Dans toute discussion, il faut pouvoir entendre les deux interlocuteurs pour juger en pleine connaissance de cause; et ici, nous n'en pouvons écouter qu'un seul. Il ne nous est resté aucun ouvrage de Pythagore, ni de ses disciples. Les fragments très peu nombreux qui nous sont parvenus, ne portent pas sur cette théorie spéciale. Nous en sommes ainsi réduits à ce que nous en dit Aristote; et, quoique nous ne suspections pas sa fidélité, nous ne pouvons comprendre que très difficilement la valeur et le sens de l'objection, quand nous n'avons pas en même temps la pensée qu'elle doit rectifier ou détruire. Puis, l'obscurité habituelle aux réfutations d'Aristote est plus épaisse ici que partout ailleurs. Enfin, il a eu le tort de mêler à la réfutation d'une théorie plus mathématique que métaphysique celle des Idées platoniciennes; et cette confusion n'était pas faite pour éclaircir les choses. Malgré ces défauts, ce qu'Aristote nous apprend sur les Pythagoriciens est encore ce que l'Antiquité nous a transmis de plus précieux et de plus étendu, sur cette admirable école. S'il se tait forcément sur la personne trop peu connue de Pythagore, il nous entretient du moins des recherches qu'il avait provoquées dans toutes les voies qu'il avait ouvertes.

Aristote rend d'abord aux Pythagoriciens un très légitime hommage, en les louant d'avoir étudié les mathématiques avec passion, et de leur avoir fait faire d'immenses progrès en tout genre. Aux mathématiques pures, telle que l'arithmétique et la géométrie, ils joignirent les mathématiques appliquées. Leurs travaux furent aussi divers que remarquables en astronomie, en optique, en mécanique, en musique, en géodésie, c'est-à-dire, dans toutes les branches de la science où les nombres et les lignes peuvent aider à l'observation et à l'explication des phénomènes.

Que Pythagore n'ait fait que transporter d'Égypte dans la Grande Grèce les mathématiques naissantes, ou qu'il les ait lui-même inventées, c'est un point obscur; mais ce qui ne l'est pas, c'est que l'école Pythagoricienne a été par-dessus tout une école mathématique. De là, sa grandeur, que les siècles n'ont pas amoindrie; de là aussi, ses erreurs, que, à certains égards, on peut sans injustice appeler même des rêveries. Au premier aspect des vérités mathématiques, l'intelligence humaine en a été éblouie; et, comme il arrive trop souvent à notre vue débile, les clartés trop vives ont été remplacées bientôt par des ténèbres.

Sans doute, ainsi que l'ont dit les Pythagoriciens, les Nombres se trouvent partout dans le monde où nous vivons, dans le ciel, que nous contemplons, dans la nature, que nous cherchons à interpréter. Le nombre est à l'état d'unité dans chacun des individus que nos sens perçoivent; il est à l'état de multiplicité dans les collections que les individus peuvent former, soit dans une même espèce, soit dans des espèces différen-

tes. Sans doute encore, il y a dans l'univers, dans le monde, des proportions et des harmonies, comme il y en a dans les sons que calculent les mathématiques. Mais conclure de là que le nombre est l'essence des choses, qu'il en est la substance, et même la matière; que le nombre est l'élément de tout, parce qu'il se trouve partout, c'est non-seulement une conséquence hasardée; c'est, de plus, une assertion insoutenable. Il en résulterait que tous les êtres se confondraient, essence et matière, dans une apparente unité, qui semble les expliquer tous, et qui, réellement, n'en explique aucun. Les corps, que nous montre la nature, ne sont pas simplement doués d'unité. Ils ont aussi étendue, pesanteur, et légèreté relatives. Le nombre, immuable comme il est, toujours identique à lui-même, peut-il, en tant qu'élément essentiel des corps, leur communiquer des qualités qu'il n'a pas? Le nombre est-il étendu? Est-il pesant? A-t-il les trois dimensions? Et, s'il ne possède rien de tout cela, comment pourrait-il rendre raison de choses avec lesquelles il a si peu de rapport? Le nombre est

infini, si ce n'est réellement et en acte, du moins en puissance. Est-il un seul corps qui ne soit fini? Et comment concevoir un corps qui serait infini en acte, ou simplement même en puissance?

Ainsi, le nombre, tel que les Pythagoriciens l'entendent, n'est ni l'essence, ni la matière des êtres. Encore moins, est-il la cause du mouvement. Si le nombre a une propriété de toute évidence, c'est que, étant immuable et indestructible, de toute nécessité il est immobile. Étant lui-même soustrait au mouvement, comment pourrait-il transmettre aux choses le mouvement qu'il ne possède point? Or, le mouvement, le changement, est partout et perpétuellement dans la nature. Et qu'est-ce qu'une théorie qui supprime, dans les corps, leurs qualités les plus frappantes, leur étendue, leur poids et leur mouvement?

Bien plus, le nombre qui ne peut expliquer la nature générale des êtres, n'explique pas mieux les entités mathématiques elles-mêmes. L'arithmétique, où règne le nombre, n'épuise pas les mathématiques; à

côté d'elle, il y a la géométrie. Or, le nombre, qui ne peut pas nous dire ce que sont les êtres, ne nous dit pas davantage ce que sont les points, les lignes, les surfaces. Il faut pourtant le savoir. L'unité, d'où partent tous les nombres, n'est pas le point, d'où partent les grandeurs. Les nombres se divisent en pairs et impairs. Cette distinction, qui se poursuit dans une série indéfinie, ne se retrouve en aucune manière dans les surfaces, dans les lignes, dans les points. Il n'y a donc aucune ressemblance entre le nombre et ces entités, qui jouent cependant un rôle essentiel dans les mathématiques, tout aussi bien que dans la composition des corps.

Mais voici une critique bien plus grave. Persuadés que les Nombres doivent régir l'univers, les Pythagoriciens ont essayé ce système sur les réalités, ne doutant pas que le monde ne dût y être parfaitement conforme. Mais les faits ont été rebelles à des hypothèses qui ne pouvaient se vérifier; la nature ne correspondait pas absolument à des théories factices. Qu'ont fait alors les Pythagoriciens? Ils ont violenté la nature;

dans leur prétention d'organiser le monde par des nombres, ils ont imaginé des faits arbitraires, quand les faits réels les contredisaient. Ainsi, la Décade à laquelle ils attachent avec raison la plus grande importance, en tant que fondement de la numération, doit, selon eux, se reproduire dans le nombre des corps célestes et des sphères. Mais il n'y a en tout que neuf de ces corps, d'après la science de ces temps reculés : les cinq planètes, le soleil, la terre, la lune et le ciel des étoiles fixes. Où est le dixième corps ? Les Pythagoriciens l'inventent ; et ils donnent à la terre un contraire, un corps invisible, qui y est opposé, et qu'ils nomment l'Anti-terre, *Antichthôn*. Il peut être fort commode de suppléer ainsi les choses, et de combler ses propres lacunes par des mots. Mais la science ne s'arrange pas aussi aisément de ces solutions trop peu sérieuses ; et la nature s'en arrange encore moins que la science imparfaite de l'homme.

Sur cette pente, les Pythagoriciens ne pouvaient pas se retenir. A ces premières erreurs, ils en ont ajouté bien d'autres. On

doit avouer, à leur éloge, qu'ils ont été les premiers à essayer des définitions ; et c'était un complément à peu près inévitable de leurs études sur l'essence des choses. Mais ici encore, intervient le nombre pour tout définir, ou plutôt pour tout fausser. Veut-on définir la justice, la raison, l'opinion, le mélange, la division, le mariage, l'occasion et une foule d'autres choses ? Rien n'est plus simple ; on en fait autant de nombres. La justice, par exemple, est un nombre carré ; l'injustice est un nombre de composition moins régulière ; et ainsi du reste. Dans tout cela, il est clair qu'on dépasse la Décade. Si elle suffit aux corps célestes, elle ne pourrait suffire à des définitions qui seraient innombrables, comme le sont les choses elles-mêmes. Car chacune des choses avait son nombre particulier ; et dans les élucubrations d'un Pythagoricien dont Aristote nous a conservé le nom, Eurytus, l'homme, le cheval avaient chacun leur nombre ; le même philosophe représentait par des calculs arithmétiques jusqu'aux figures des plantes.

En se payant de ces puérilités, on altère

tous les phénomènes naturels, et même les évènements historiques les plus notoires. Ainsi, les Pythagoriciens, remarquent qu'il y a sept voyelles dans l'alphabet, que la lyre a sept cordes, que la constellation des Pléiades a sept étoiles, que certains animaux perdent leurs dents à l'âge de sept ans, qu'il y avait sept Chefs devant Thèbes assiégée; et, prêtant au nombre Sept une vertu extraordinaire, ils veulent nous faire croire que ce nombre est la cause de tous ces faits, qui, sans lui, n'auraient point lieu. Néanmoins, tout le monde sait que, si les Chefs devant Thèbes n'ont été qu'au nombre de sept, c'est parce qu'il n'y avait que sept portes de la ville à défendre. Il est également avéré que les étoiles de la constellation des Pléiades sont au nombre de sept; mais il y en a douze dans la constellation de l'Ourse, et les Pythagoriciens eux-mêmes lui en attribuent davantage; quelques animaux perdent leurs premières dents à sept ans; mais d'autres animaux ne les perdent pas à cette époque. Le nombre Sept n'a donc absolument rien à voir dans tous ces faits. On ajoute que, si,

dans l'alphabet, il n'y a que trois lettres doubles Xi, Psi, Dzéta, c'est qu'il n'y a que trois consonnances en musique. Mais, d'abord, il y a plus de trois consonnances en musique; et, en outre, on pourrait combiner les consonnes deux à deux autant qu'on le voudrait, et représenter chaque combinaison nouvelle par un signe unique. S'il n'y a que trois lettres doubles, dans l'alphabet, c'est que, dans l'organe de la voix, il n'y a que trois articulations à la suite desquelles on puisse prononcer le Sigma sans trop d'effort. On dit encore que, de l'Alpha à l'Oméga, il y a autant d'intervalles que de la note la plus basse à la plus haute sur la flûte; et il se trouve que ce même nombre correspond, d'après les Pythagoriciens, à l'harmonie complète de l'univers. On fait des rapprochements non moins ingénieux, et non moins faux, entre les tons de la lyre et les syllabes du vers hexamètre. On pourrait en faire une multitude d'autres, qui seraient tout aussi brillants, et tout aussi trompeurs. Mais qui ne voit que, dans tous ces faits, il n'y a réellement que des coïncidences fortui-

tes, et que les nombres n'en sont causes en quoi que ce puisse être ?

D'une manière générale, il est donc absurde de penser que le nombre soit cause de rien dans la nature ; il accompagne les choses ; il est dans les choses ; mais ce n'est pas lui qui les fait ce qu'elles sont[1].

A côté de ces critiques, qui ne sont que trop fondées, il est un point sur lequel Aristote se plaît à rendre justice aux Pythagoriciens : c'est qu'ils n'ont jamais séparé les Nombres des choses sensibles. Tout au plus, ont-ils distingué le nombre abstrait du nombre concret, c'est-à-dire le nombre tel que le conçoivent les mathématiques, considéré en lui seul, et le nombre tel qu'il se montre effectivement dans une pluralité d'objets quelconques. Mais ils n'ont jamais songé à cette troisième espèce de nombre que quelques Platoniciens ont appelé le Nombre Idéal, et sur lequel on a amoncelé des hypothèses plus vides encore que toutes celles du Pythagorisme. Pour les Pythagoriciens, le nombre n'est qu'une réalité de ce monde, quoiqu'ils en aient, d'ailleurs, mal compris la nature, l'origine et la véritable action.

[1] Une bonne partie des critiques d'Aristote contre la théorie des Nombres peut regarder la théorie Platonicienne des Nombres Idéaux de Xénocrate et de Speusippe. Mais il serait presque impossible de faire exactement les parts.

En somme, le jugement d'Aristote sur l'école de Pythagore est sévère ; mais il est incomplet, si ce n'est partial. Aristote a omis, sans le vouloir, quelques doctrines qui font la gloire impérissable de cette école. Elle ne s'est pas absorbée dans la théorie des Nombres, comme il semble le supposer. Il eût été bon de ne pas oublier ce qu'elle a fait en morale ; et quelques mots sur l'Institut pythagoricien n'auraient point été déplacés, même dans un traité de Métaphysique. Surtout, en blâmant certaines théories cosmiques, le philosophe aurait pu rappeler cette théorie si paradoxale, et cependant si vraie, du mouvement de la terre. Aristote, on le sait, a discuté la question dans un traité spécial sur le Ciel ; et il a fait prévaloir, pour de longs siècles, l'opinion contraire de l'immobilité du globe terrestre. Mais, dans un résumé philosophique du système pythagoricien,

il est singulier de passer sous silence une doctrine dont un homme de génie ne devait point méconnaître la portée. Aristote, certainement, n'a pas voulu diminuer la gloire du Pythagorisme; mais on peut trouver qu'il l'a mutilée. Ce n'est pas de parti pris; et c'est une suite de la différence extrême de son point de vue personnel. On se cède toujours un peu trop à soi-même, tout en voulant ne rien ôter à autrui de ce qui lui appartient.

Si c'est là une excuse en faveur d'Aristote à l'égard des Pythagoriciens, ce doit, à plus forte raison, en être une pour sa polémique contre Platon. A ne consulter que la *Métaphysique,* le Platonisme ne serait rien en dehors de la théorie des Idées ; il semblerait que cette théorie le remplit à elle seule tout entier ; et que, sans elle, Platon n'existe plus; c'est à elle qu'il aurait réduit toute sa philosophie première. Par bonheur, les monuments démontrent le contraire; et n'eussions-nous que le *Timée,* c'en serait assez pour attester qu'on se méprend étrangement, en imposant à la pensée Platonicienne de si étroites entraves. Aristote a commis ici une

méprise, que n'exigeait point le plan de son ouvrage. Mais, puisqu'il a considéré uniquement la théorie des Idées, nous devons le suivre sur ce terrain, quelque borné qu'il soit, et nous renfermer, autant que possible, dans le cercle qu'il s'est tracé lui-même, avec ou sans intention.

Une première remarque, c'est qu'Aristote attribue à la théorie des Idées, dans le Platonisme, beaucoup plus de place que ne lui en attribue l'auteur lui-même. Il ne cesse de l'attaquer dans tout le cours de sa *Métaphysique;* il y revient même dans plusieurs de ses ouvrages, où cette discussion peut paraître assez inopportune. Il y insiste avec une opiniâtreté qu'on n'attend pas d'un disciple, surtout du disciple d'un tel maître. Au contraire, Platon, dans tous les Dialogues qui nous restent de lui, ne fait qu'indiquer la théorie des Idées; nulle part, il ne la développe, et ne lui donne les dimensions que plus tard on lui a prêtées. En elle-même, la question a le plus grand intérêt, puisqu'elle renferme l'explication des choses, et que, selon qu'elle est bien résolue ou mal

résolue, elle peut compromettre la réalité et la science, en les altérant toutes les deux. Mais dans la critique d'Aristote, c'est de la solution Platonicienne qu'il s'agit; il ne s'agit que de cela. Plus tard, il pourra poser le problème comme il l'entend, dans toute sa généralité; mais, d'abord, il faut l'accepter tel que Platon lui-même le pose, et ne point aller au delà. D'ailleurs, il se peut qu'Aristote, en voulant répondre à Platon, ait plutôt encore répondu à ses successeurs, qui ont bien pu exagérer la théorie des Idées, en y associant imprudemment les théories Pythagoriciennes. Dans ce cas, les arguments si nombreux et si pressants d'Aristote porteraient moins contre Platon que contre ses élèves, trop peu fidèles à ses leçons.

Une autre remarque, qui ruinerait de fond en comble toute cette controverse, et qu'ont déjà faite des historiens de la philosophie, entre autres M. Cousin, c'est qu'Aristote n'aurait pas très bien compris son maître; par la même raison qui l'avait empêché de rendre pleine justice au Pythagorisme. Quel est le principal tort qu'il impute à la théorie

des Idées? C'est de séparer l'essence des êtres de leur substance; et, pour expliquer les choses perceptibles à nos sens, de supposer, en dehors d'elles, d'autres êtres aussi nombreux au moins, ayant plus de réalité qu'elles n'en ont, ou, pour mieux dire, ayant seuls la réalité dont les choses sensibles sont dépouillées. Voilà le grief qu'Aristote répète d'une manière implacable, et d'où il tire toutes les conséquences sous lesquelles il accable la théorie qui lui semble les contenir, et les laisser échapper de son sein. Ce grief capital, essentiel, le premier et le dernier de tous, origine et cause de toute cette constante et vive polémique, est-il légitime? Est-il exact que Platon ait séparé les Idées des choses sensibles, et transporté aux unes la réalité substantielle qu'il refuse aux autres? Nous n'hésitons pas à répondre par la négative, quelque téméraire qu'il puisse paraître de contredire Aristote sur un tel sujet. Mais c'est là un point de fait; et, les Dialogues en main, on peut affirmer que, dans la doctrine de Platon, les Idées ne sont pas séparées des choses réelles.

Que dit, en effet, Platon?

Instruit dans sa première jeunesse, comme nous l'apprend Aristote, à l'école de Cratyle, élève lui-même d'Héraclite, il partageait les opinions de l'un et de l'autre sur le flux perpétuel des choses sensibles, et sur leur écoulement insaisissable, qui ne permet pas d'asseoir rien de stable sur cette base mobile et flottante. Formé ensuite à l'art des définitions par Socrate, Platon, adversaire aussi déclaré que lui de la sophistique et du scepticisme, voulut par-dessus tout assurer à la science un fondement inébranlable ; et il le trouva dans cette partie de l'être que cherche la définition, pour expliquer ce que l'être est en lui-même, ce qu'il est en soi, indépendamment de toutes les modifications et de tous les attributs accidentels qu'il peut recevoir. Dans l'être actuel et réel, c'est là ce qu'on appelle son essence; dans la définition, c'est le genre, auquel viennent s'adjoindre les différences, qui distinguent les espèces et les individus, relégués au degré le plus bas, puisqu'ils ne peuvent plus être divisés et qu'ils sont Uns. Le genre est donc

l'essence du défini, attendu que, si le défini n'était pas d'abord le genre, il n'existerait pas. Socrate, Callias, Coriscus, individus que nous apercevons isolément, ne sauraient exister sans le genre auquel ils appartiennent, et qui les rassemble sous son unité, c'est-à-dire, si, d'abord, ils n'étaient hommes.

Voilà l'Idée Platonicienne dans toute sa simplicité ; et le mot grec lui-même semble nous le dire, puisqu'il ne signifie pas autre chose que les Espèces et les Genres.

Pour mieux éclaircir cette première notion, Platon étudie la nature de l'Idée et se demande quel mode d'existence elle peut avoir. Évidemment, le genre reste identique et le même dans les divers individus, dans les diverses espèces qui le composent, quelque nombreuses qu'elles soient. L'Idée est donc une unité, qui ne varie pas, une unité immobile et immuable. En outre, c'est une unité purement rationnelle ; nos sens ne peuvent la percevoir, comme ils perçoivent l'unité individuelle, qui éclate dans tous les êtres particuliers. On voit, on entend tel ou tel homme, qu'on a devant soi et avec qui

l'on converse. Qui a jamais vu l'Homme? Cependant l'Homme-en-soi, l'Homme-même, pour prendre le langage Platonicien, est dans chacun des hommes individuels. Mais il n'y est que pour la raison; il échappe à la sensibilité, qui ne l'y découvre point. L'Idée est donc rationnellement Une, puisqu'elle ne change pas d'un individu ou d'une espèce à l'autre; et l'unité devient ainsi le caractère essentiel et dominant de l'Idée, qui résume en elle la pluralité. On peut s'égarer et se perdre parmi les individus, qui sont en nombre indéfini; on ne peut se tromper à l'Idée, qui est d'autant plus claire qu'elle est plus simple.

Platon ne disconvient pas que l'existence des Idées ne soit difficile à comprendre, et qu'elle ne puisse sembler douteuse à la plupart de ceux qui essaieraient de faire cette abstraction. Mais, pour dissiper, autant qu'il le peut, les obscurités, il prend des exemples que tout le monde accepte, et qui facilitent cette analyse délicate. Il les emprunte aux mathématiques, que son école cultivait presque aussi ardemment que celle de Pythagore.

Ainsi, les unités dont s'occupe l'arithmétique sont considérées comme absolument égales entre elles, et ce n'est qu'à cette condition que l'arithmétique peut les étudier. Or, qui a jamais vu dans la réalité des unités absolument égales? Qui cherche même à les y découvrir? L'unité, telle que l'arithmétique la conçoit, n'est donc pas réelle au sens rigoureux du mot. Elle ne tombe pas sous les sens; et les unités que les sens atteignent, loin d'être parfaitement égales, n'offrent que des inégalités et des diversités infinies. Cependant, l'unité mathématique est tellement vraie qu'elle sert de principe à une science, qui est une des plus exactes que l'homme connaisse et qu'il puisse édifier. Ce qu'on dit des unités dans la science des nombres, on peut le dire tout aussi bien des entités sur lesquelles s'appuie la géométrie. Qui a jamais vu des points, des lignes, des surfaces, telles que les imaginent les géomètres? Nos sens ont-ils jamais perçu des points sans longueur, largeur ni épaisseur, des lignes sans largeur, ni épaisseur, des surfaces sans épaisseur? De plus, le géo-

mètre ne raisonne-t-il pas continuellement sur des figures qui n'ont pas les dimensions effectives qu'il leur prête? Et ses conclusions sont-elles moins solides et moins démonstratives, parce qu'il est parti d'hypothèses qui n'ont rien de matériel? Il suffit que ces hypothèses soient admises et comprises par la raison, qui se passe du concours des sens et qui même les contredit.

Qui oserait, cependant, révoquer en doute la certitude des mathématiques? Et le nom même qu'elles portent n'indique-t-il pas qu'elles prétendent à être les plus scientifiques de toutes les sciences? Probablement même, elles n'ont ce privilège qu'à la condition d'être rationnelles commes elles le sont; mêlées davantage à la matière, elles auraient moins d'autorité.

Ces analogies demandées aux mathématiques peuvent faire entendre ce que sont les Idées, leur nature et leur existence. Les Idées sont dans les choses comme y sont les surfaces, les lignes, les points, les unités; et c'est la raison aussi qui les en tire. Néanmoins, il y a une grande différence entre les

Idées et les entités de l'arithmétique ou de la géométrie. Dans le monde mathématique, tout est non-seulement immobile, mais impassible; tout ce que les mathématiques exigent, c'est l'acquiescement de l'intelligence aux vérités qu'elles lui découvrent. En est-il de même pour les Idées? Et n'agissent-elles pas tout autrement sur notre âme? En présence de choses belles, ne sommes-nous pas profondément remués? Ne causent-elles pas en nous un enthousiasme, un amour, qui s'accroît avec leur beauté même? N'en sommes-nous pas d'autant plus émus qu'elles sont plus belles? Mais les choses, que nous qualifions toutes d'un même nom en les appelant belles, de quelque genre qu'elles soient, ne sont belles que par le reflet commun de la beauté, qui les fait ce qu'elles sont en tant que belles, et dont elles doivent toutes plus ou moins resplendir, pour recevoir le nom que nous leur donnons. Or, s'il y a ma nifestement des choses qui sont belles, combien ne doit pas être plus belle encore la beauté dont elles participent, chacune en quelque degré! L'Idée de la beauté, la

beauté en soi, une et parfaite, sans aucune limite, sans aucune de ces défaillances des beautés particulières, ne doit-elle pas être incomparablement plus belle? Est-il rien qui puisse l'altérer et la corrompre? Et si les belles choses, imparfaites comme elles le sont toujours, nous ravissent d'admiration, de quels ravissements la beauté en soi, la beauté divine, ne pénètre-t-elle pas l'âme qui est capable de la concevoir et de la sentir!

Ce qu'on dit de la beauté, au-dessus, si ce n'est en dehors, des choses belles, on le dirait de toutes les autres Idées. La justice en soi serait-elle moins juste que les actions justes? Le bien en soi serait-il moins bon que les choses bonnes? Et cette Idée du bien n'est-elle pas la plus haute de toutes les Idées, celle à laquelle tendent et se rattachent toutes les autres sans exception, l'Idée qui doit régler la vie de l'homme, qui régit la nature tout entière, qui gouverne l'univers, et qui est, on peut dire, la loi même de Dieu, si toutefois les regards humains peuvent s'arrêter sur de telles splendeurs, sans en être aveuglés, comme les imprudents qui osent porter directement les yeux sur le soleil?

Ceci doit nous montrer à la fois et le rapport des Idées aux choses sensibles, et le rapport des Idées entre elles. Sans leur donner une existence séparée, il faut leur accorder une existence supérieure. Les choses n'existent, à proprement parler, que par les Idées qu'elles représentent, et où elles trouvent leur nom et leur essence. Sans les Idées, les choses ne sont pas intelligibles; et si l'on reconnaît que les choses existent réellement, on ne peut nier non plus que leur existence substantielle ne soit en sous-ordre, au point de vue de la raison. L'existence de l'Idée est donc au-dessus de celle des choses, autant que la raison est supérieure à la sensibilité, autant que l'âme est supérieure au corps. En second lieu, il y a des degrés entre les Idées, ainsi qu'il y en a entre les êtres. En tant qu'êtres, tous les êtres sont égaux; l'un n'est pas plus être que l'autre. Pourtant, ils ne tiennent pas tous la même place dans le monde; et l'on peut observer entre eux une subordination et une hiérarchie,

qui part des plus humbles pour monter jusqu'aux plus relevés. Il en est de même dans la hiérarchie des Idées ; et selon les genres, selon les espèces, selon les individus, où on les contemple, elles forment une continuité et une chaîne, qui s'étend, du monde obscur où nous sommes, jusqu'au sommet de l'Être, et au suprême ordonnateur, qui est Dieu.

Ainsi les Idées, en nous apprenant d'abord ce que sont essentiellement les choses, nous révèlent en quelque sorte le plan de l'univers, le plan du Cosmos, l'Ordre, que les Pythagoriciens ont si bien nommé. Elles sont la marque du divin dans les choses. A ce titre, les Idées sont éternelles, comme le monde, comme Dieu. Tout en étant dans les choses périssables, elles ne périssent pas avec elles; ce sont des formes intelligibles et incorporelles, que l'école de Mégare plaçait avec raison dans une région supérieure et invisible, et dont elle faisait les véritables êtres.

Platon n'hésite point à dire que cette faculté de comprendre le général, en d'autres termes, ce qui est renfermé sous une unité

rationnelle, est le propre de l'homme, surtout du philosophe. Il cherche donc une méthode pour marcher sûrement du particulier au général, à l'universel, à l'absolu, qui, étant l'essence immuable des choses, est le seul fondement de la science; il n'y a science véritable que de l'absolu, qui ne change pas ; tout le reste n'est qu'une vaine opinion et qu'une ombre. Cette méthode Platonicienne, c'est la Dialectique, qui nous enseigne à saisir immédiatement les choses intelligibles; qui, sans l'intervention des sens, s'élève par la raison jusqu'à l'essence des choses, en discerne le premier principe, et parvient régulièrement, par la pensée seule, à l'essence même du bien. C'est ainsi que la Dialectique est le comble et le faîte de toutes les sciences, comme l'Idée du bien est le sommet de toutes les Idées. C'est la partie la plus difficile de la philosophie ; mais c'en est aussi la plus lumineuse et la plus utile.

Maintenant, Platon se le demande : Les Idées ne sont-elles que des mots? Sont-elles uniquement des pensées qui, ne peuvent exister ailleurs que dans l'âme? A ces deux

questions, que notre Scholastique du Moyen-Age devait agiter si longuement, la réponse est évidente, après ce qui précède. Oui, les Idées sont des mots ; oui, elles sont des pensées, puisque, d'une part, elles nous servent à nommer les choses, et que, d'autre part, c'est la raison qui les conçoit. Mais ce serait une sorte de contradiction sacrilège de croire que les Idées ne sont que cela. Comme ce sont elles qui confèrent aux choses l'essence qui les fait ce qu'elles sont, elles ne peuvent être de vains mots ; elles ne peuvent pas avoir moins d'existence que les choses où elles apparaissent et qui en participent. Comme ce sont elles que la raison comprend, elles sont bien dans la pensée de l'homme ; mais elles sont ailleurs aussi, puisque ce n'est pas la pensée qui les produit ; elles sont dans les genres qu'elles constituent ; elles y existent d'une existence qu'on peut nier d'autant moins qu'elle est impérissable et éternelle [1].

Voilà bien le sens de la théorie des Idées,

[1] Voir des passages décisifs dans la *République*, liv. VI, pp. 2, 5 et 15, traduction de M. Victor Cousin.

telle que Platon l'a conçue, qu'il l'ait inventée ou qu'il l'ait empruntée aux Mégariques. Mais on doit avouer que, parfois, son langage est équivoque, et qu'il prête à des interprétations fâcheuses. Ainsi, lorsque, prenant l'exemple assez singulier d'un lit, il parle de trois Idées, l'une qui est à Dieu, l'autre qui est au tourneur, et la troisième qui est au peintre, on peut croire qu'il isole les Idées et les choses ; car il ne se peut guère que ce soit une même Idée qui appartienne tout ensemble à Dieu, à l'ouvrier, et à l'artiste. Et puis, y a-t-il donc des Idées de tout, et spécialement des choses que fabrique la main de l'homme ? Le doute né de cette équivoque est encore plus permis pour ce mythe du *Phèdre,* où Platon représente les âmes à la suite des Dieux, parcourant le monde des essences et les contemplant étincelantes de lumière, avant de descendre dans les ténèbres et la caverne d'ici-bas. Les essences, les Idées sont donc séparées des choses, puisque les âmes ont pu les voir dans un monde autre que le nôtre, et qu'elles en ont fait le tour sur les chars qui les empor-

taient. Mais un mythe, quelque brillant qu'il soit, et des écarts passagers d'expressions, ne peuvent pas prévaloir contre le reste du système; et le système Platonicien est bien celui qu'on vient d'exposer. Prétendre que cette théorie soit vraie de tous points, et qu'elle nous explique définitivement le mystère des choses, ce serait une exagération; mais penser qu'elle contient une grande part de vérité, et qu'elle a cet immense mérite de maintenir l'unité universelle, en ne séparant pas le monde sensible du monde intelligible, ce n'est que lui rendre justice. La théorie des Idées, malgré toutes les attaques dont elle a été l'objet, n'a pas succombé dans la lutte, si, d'ailleurs, elle n'en est pas sortie complètement victorieuse.

Nous pouvons, maintenant, examiner les objections d'Aristote; nous sommes en état de les apprécier mieux, sachant préalablement ce qu'a dit Platon.

Partant de ce fait erroné, à savoir que les Idées sont séparées et indépendantes des choses, Aristote fait une première objection, qui ne laisse pas que d'être quelque peu ironique. Selon lui, pour expliquer les êtres, Platon commence par les doubler, à peu près comme si quelqu'un, qui serait embarrassé de compter un certain nombre de choses, allait s'imaginer que, en doublant ce nombre, il rendrait son calcul plus aisé. Mettre des Idées à côté des choses, c'est rendre le problème deux fois plus difficile, loin de le simplifier, puisque, après les choses qu'il s'agit de définir, les Idées exigent une définition nouvelle. Que deviennent alors toutes les sciences? Outre le ciel que nous observons, l'astronomie aura donc à observer un autre ciel, un autre soleil, d'autres astres; l'optique, l'harmonie, toutes les branches des mathématiques, auront de même un double objet. Les arts que l'homme pratique, et qui parfois sont d'une si urgente application, pourront-ils s'arranger de ces doublements, qui s'étendent à tout? Par exemple, la médecine devra-t-elle s'adresser à l'Idée de la maladie, au lieu de s'adresser à la maladie trop réelle dont souffre le patient, qui réclame sa guérison? Non-seulement les sciences ne gagnent rien à cette superposi-

tion des Idées; mais elles s'y annulent en même temps que les arts, qui, encore moins que les sciences, permettent ces hésitations et ces alternatives.

On est surpris qu'Aristote ait pu faire une telle objection, tant la réponse est facile. Platon est si loin de doubler le nombre des êtres, ainsi qu'on l'en accuse, que, tout au contraire, il le réduit de beaucoup. Les genres sont bien moins nombreux que les espèces, et surtout que les individus. Les Idées ne sont que les genres; et en substituant les Idées aux individus innombrables, Platon diminue les objets que considère la science. L'Idée étant l'unité dans la pluralité, la science, en contemplant l'Idée, loin d'accroître la foule des êtres, la supprime bien plutôt. En chaque genre, elle se borne à un seul terme, au lieu de cette multiplicité qui s'offre tout d'abord à la sensation, et qui obscurcit l'intelligence.

Mais, ajoute Aristote, Platon n'a pas démontré l'existence des Idées. — Non, sans doute, et par une excellente raison, qu'Aristote peut repousser moins que personne; c'est qu'on ne démontre pas les principes. Or, s'il est un principe, certainement c'est l'essence, c'est l'Idée. On ne la démontre pas, parce qu'il est impossible de remonter, plus haut qu'elle, à un principe qui lui serait supérieur. Il suffit en quelque sorte de la montrer, comme Aristote lui-même a posé l'universel, en l'expliquant dans les *Derniers Analytiques,* sans le démontrer. C'est précisément ce qu'a fait Platon. Dans l'être, il a fait voir ce qui en est l'essence, c'est-à-dire le genre dans le particulier, dans l'individuel. Il n'avait pas à la démontrer. Il se borne à énoncer une explication qu'il affirme; on peut la contester, si on la trouve fausse; mais, à la place d'une définition, on ne saurait exiger une démonstration, qui n'est point nécessaire, et que la nature du sujet ne comporte pas. Aristote l'a dit cent fois: Tout n'est pas démontrable, puisqu'alors il n'y aurait plus de démonstration possible. C'est même de cet axiome bien compris qu'il a tiré quelques arguments décisifs contre le Scepticisme. Encore une fois, Platon n'a point à démontrer les Idées; il les

trouve dans les choses, et il les prend telles que la réalité les lui offre et les lui impose. Ainsi, tombe le reproche qu'Aristote lui adresse, de n'avoir tenté que des démonstrations insuffisantes.

Une objection plus spécieuse, mais qui n'est guère plus exacte, c'est que Platon, au lieu de définir les choses sensibles, aurait défini des êtres différents de ces choses. Différents certainement, en admettant, comme Aristote a le tort de l'admettre, que les Idées sont en dehors des choses. Mais, si les Idées ne sont pas indépendantes et séparées, en les définissant, on définit bien les choses elles-mêmes. L'essence, ou l'Idée, est l'élément le plus important de la définition, puisque c'est le genre. Platon ne se trompe pas, en croyant définir les choses quand il définit les Idées. Seulement, il choisit dans la définition, pour s'y arrêter expressément, la partie qui en est la plus nécessaire; et c'est à celle-là qu'il applique toute sa dialectique. Aristote n'essaie pas autre chose, quand il s'attache surtout à faire comprendre ce que c'est que le genre, dans sa profonde théorie

de la définition. En cela, il est beaucoup plus près de Platon qu'il ne se le figure; et son Universel, que la raison découvre sous les phénomènes particuliers, est à peine distinct de l'Idée, si vivement critiquée par lui.

Mais voici une objection très fondée, quoique la faute commise par Platon fût presque inévitable. Platon n'a pas dit de quelles choses il y a des Idées, et de quelles choses il n'y en a pas. Est-ce qu'il y a des Idées de tout? Par exemple, est-ce qu'il y a des Idées pour les relatifs? Est-ce qu'il y en a pour des négations? Est-ce qu'il y en a pour les choses périssables, même après que ces choses sont détruites? Comment y aurait-il une Idée, c'est-à-dire une essence, pour des choses qui n'ont d'existence que dans la relation qu'elles soutiennent avec d'autres choses, et qui n'existent plus du moment que ce rapport vient à leur manquer? La relation peut-elle jamais devenir une substance, objet d'une définition essentielle? Y a-t-il des Idées pour les choses périssables que l'art humain produit, mais qu'il pourrait

aussi ne pas produire? Est-ce qu'il y a une Idée de la maison, soit avant que l'architecte ne la construise, soit après que cette maison ruinée ne subsiste plus? Est-ce qu'il y a une Idée de la santé, avant que l'habile médecin ne produise la santé, en la procurant au malade? Si les Idées s'étendent à tout dans le monde, alors les choses les plus viles ont des Idées, aussi bien que les choses les plus nobles. Dans toutes uniformément et sans distinction, relatifs, négations, produits des arts, on retrouve, aussi bien que dans les substances, l'unité dans la pluralité; et si c'est là l'Idée, pourquoi l'Idée n'existerait-elle pas pour les choses sans substance, aussi bien que pour les substances les plus réelles, pour les vices les plus hideux, aussi bien que pour les vertus les plus admirables? Platon, selon Aristote, n'a rien examiné de ces questions, que la théorie des Idées laisse dans une entière incertitude.

Tout cela est vrai; mais on peut retourner l'argument contre Aristote lui-même. Il loue quelque part son maître d'avoir reconnu autant d'Idées qu'il y a de choses dans le

monde. Or, peut-on demander sérieusement à quelqu'un une énumération complète des choses dont l'univers se compose? Platon n'a pas dénombré les Idées. Mais est-ce qu'Aristote a énuméré davantage ses universaux, bien qu'ils fussent moins nombreux que les Idées platoniciennes, dont ils sont si rapprochés? Aristote s'est contenté d'en indiquer quelques-uns, en omettant les autres. C'est également ce qu'a fait Platon pour les Idées. Il s'est borné à quelques-unes, mais tellement choisies, et tellement importantes, qu'elles suffisent pour faire entrevoir la vérité sur tout le reste.

De même qu'Aristote blâmait les Pythagoriciens d'avoir pris les Nombres pour les éléments de tous les êtres, de même il blâme Platon d'avoir fait des Idées les éléments des choses; et il triomphe, en demandant comment il est possible de concevoir que les Idées, qui sont hors des choses et qui en sont séparées, puissent être la matière de quoi que ce soit; comment elles peuvent être substances là où elles ne sont même pas. Sans contredit, Aristote aurait élevé ici un

argument irréfutable, s'il était vrai que les Idées platoniciennes fussent séparées des choses, où la raison les aperçoit et les discerne. Mais il n'en est rien ; et à moins qu'Aristote n'ait eu d'autres ouvrages de Platon que ceux que nous possédons, la théorie qu'il lui prête sur la matière n'est pas la sienne. Nous ne voudrions pas défendre de tous points la théorie platonicienne sur la composition matérielle des choses ; mais nous pouvons dire que cette théorie est autre qu'Aristote ne la fait. Lorsque, dans le *Timée,* Platon remonte à l'origine des choses, et que, dans ces pages solennelles, il nous fait assister à la naissance du monde, que Dieu organise, on voit qu'il fait la matière coéternelle à Dieu et antérieure aux Idées. Plus tard, les Idées descendront dans la matière, à laquelle elles se mêleront pour la rendre intelligible à l'âme ; mais elles ne sont pas la matière, qui les a précédées, ou qui, tout au moins, leur est contemporaine.

Il est bien certain que Platon a dit souvent que les Idées du Grand et du Petit, c'est-à-dire que la grandeur et la petitesse relatives

des êtres, sont les principes matériels des êtres. Mais cette expression signifie uniquement que les êtres ont, les uns relativement aux autres, plus ou moins d'étendue, selon qu'ils contiennent plus ou moins de cette matière primordiale, réceptacle commun de toutes les formes et de toutes les Idées. C'est si bien là la pensée de Platon qu'Aristote lui reproche à plusieurs reprises de n'avoir admis que deux principes, l'essence et la matière : l'une, cause du bien, et l'autre, cause du mal. Mais si, à ce titre, l'essence ou l'Idée est distincte de la matière, évidemment les Idées ne peuvent plus avoir été pour Platon les éléments des êtres, ainsi qu'on le prétend. Aristote se contredit, et, tout à la fois, il se trompe ; il faut bien l'avouer, malgré toute l'admiration qu'il nous inspire. Il se peut que des disciples de Platon, identifiant les Idées et les Nombres, aient conféré aux Idées la fonction que les nombres remplissaient dans l'école Pythagoricienne ; mais Platon ne doit pas être responsable des fautes commises après lui. Dans sa doctrine, les Idées ne sont pas plus les éléments

des choses qu'elles ne sont des nombres.

Après avoir essayé de prouver que Platon a inutilement, et sans motif, multiplié les êtres, qu'il n'a pas démontré l'existence des Idées, qu'il s'est mépris en définissant des êtres différents, en place des choses sensibles, qu'il n'a pas énuméré les Idées avec assez de soin, qu'il ne les a pas assez circonscrites, qu'il a eu tort d'en faire les éléments matériels des choses, erreur renouvelée des Nombres pythagoriciens, Aristote poursuit cette critique, amère plus souvent que juste ; et il attaque la forme même sous laquelle Platon a cru pouvoir présenter sa théorie. Qu'entend-on par la Participation des choses aux Idées ? La Participation est-elle autre chose que l'Imitation Pythagoricienne ? Qu'est-ce que ces exemplaires sur lesquels les choses doivent se modeler ? Ces exemplaires prétendus, ne deviennent-ils pas parfois des copies ? Si l'espèce est exemplaire des individus, n'est-elle pas la copie du genre ? L'exemplaire ne devra-t-il pas se répéter deux ou trois fois pour le même être ? Et ainsi, un homme quelconque n'aura-t-il pas besoin des

trois exemplaires, de l'Homme-en-soi, de l'Animal et du Bipède ? Si l'être qui participe de l'Idée et l'Idée dont il participe sont d'un même genre, n'y a-t-il pas, dès lors, pour ces deux termes, un terme commun et supérieur, qui s'applique tout aussi bien au participé qu'au participant ? S'il n'y a pas de genre commun aux deux, alors l'être et l'Idée ne sont-ils pas homonymes ? Y a-t-il là une autre relation qu'une identité d'appellation purement verbale ? Dire l'Homme-en-soi, le Cheval-en-soi, le Cheval-même, l'Homme-même, n'est-ce pas une forme de langage parfaitement insignifiante ? Et que croit-on ajouter ainsi aux expressions ordinaires dont tout le monde se sert, l'homme, le cheval ?

De tout cela, Aristote croit pouvoir assurer que la théorie des Idées n'est qu'une accumulation de mots vides de sens, et de métaphores bonnes tout au plus pour les poètes. Il va jusqu'à déclarer que cette théorie, par trop logique, brave toute raison. Cette réprobation péremptoire peut être vraie, quand on suppose les Idées séparées ; mais, encore une fois, ce n'est pas ainsi que Platon les a

conçues; et nous devons le répéter, pour que des critiques aussi autorisées que celles d'Aristote, n'aient jamais l'air d'être acceptées sans protestation.

En voici d'autres d'un genre différent. Aristote, qui a lui-même un système très arrêté et très profond sur les causes et les principes, conteste aux Idées de pouvoir être des causes, de quelque manière que ce soit. Elles ne le sont, ni en tant qu'essence, ni en tant que matière, ni en tant que mouvement, ni en tant que fin. Elles seraient tout au plus causes d'immobilité et de repos absolu; et alors, Platon ne ferait guère que reproduire les doctrines des Éléates, et de Parménide, sur l'unité et sur l'immobilité universelles. Le *Phédon* a beau affirmer que les Idées sont causes de l'existence et de la production des êtres, ce n'es pas par l'intervention des Idées que les êtres naissent et se reproduisent. Nous le voyons: c'est un homme qui engendre un homme; ce n'est pas l'idée de l'homme. En admettant même un instant que les Idées soient des exemplaires, c'est l'artiste qui produit son œuvre; elle n'est pas

produite par l'Idée, dont elle participe ou qu'elle imite. Sans l'artiste, l'Idée, réduite à elle seule, aurait-elle jamais enfanté l'image dont nous sommes charmés? Comme causes finales, les Idées ne sont pas plus fécondes; elles n'expliquent en aucune façon ce que c'est que le bien, fin dernière et perfection de tous les êtres, fin suprême de l'univers entier, sans laquelle on ne peut rien comprendre à l'ordre éternel, qui y règne, sous la main de Dieu.

Parmi toutes ces assertions d'Aristote, la plupart très gratuites, nous ne nous arrêterons qu'à la dernière. Refuser à l'auteur du *Timée* et des *Lois* la croyance aux causes finales et au bien, nier que les Idées soient des causes, en présence des émotions irrésistibles qu'elles provoquent dans les âmes, c'est nier l'évidence. Aristote a donc oublié cette grande théorie, une des plus belles de sa *Métaphysique*, au XII[e] livre, où il explique l'action divine par l'attrait tout-puissant que Dieu exerce sur les choses, comme l'objet désirable l'exerce sur le désir? Que cette explication de l'acte et du mystère

divins soit vraie ou qu'elle soit fausse, peu importe ; Aristote, qui la donne pour exacte, et qui semble en tirer justement quelque gloire, peut-il la méconnaître, quand il s'agit des Idées platoniciennes ? Ou le Dieu d'Aristote n'est pas cause finale au sens où il le dit, ou les Idées le sont au même titre. Le *Banquet,* le *Phèdre,* ne nous montrent-ils pas aussi les attraits invincibles de l'amour et de la beauté ? La Vénus-Uranie n'est-elle plus une Idée ? Ou Aristote doit renoncer à sa propre doctrine ; ou il doit accorder aux Idées qu'elles sont des causes finales, inférieures, mais analogues, au Dieu qu'il préconise, et qui, à bien des égards, est le vrai Dieu. Le Dieu d'Aristote est séparé du monde, au moins autant que les Idées sont séparées des choses, quand on les comprend mal ; et cependant Aristote ne refuse pas à son Dieu d'être une fin, puisqu'il en fait la cause finale de l'univers. Les Idées, même séparées, pourraient donc aussi être causes du mouvement ; et elles ne réduisent pas les choses à l'immobilité, ainsi qu'on les en accuse. Sans le mouvement, la nature n'existe plus, et l'étude en devient impossible au philosophe, c'est Aristote qui nous l'assure ; mais les Idées ne condamnent pas les choses à l'éternel repos, pas plus qu'elles n'en excluent l'Idée du bien.

En résumé, c'est à une condamnation absolue qu'Aristote en arrive. D'après lui, les Idées platoniciennes ne servent en rien à expliquer les choses. Heureusement, la sentence n'est pas sans appel, et le tribunal reste toujours celui de la vérité et de l'histoire. Ici l'on peut répéter : « Adhùc sub judice lis est. »

Après ce long, mais respectueux dissentiment avec Aristote, on est heureux de trouver à le louer sans réserve. Sa réfutation du Scepticisme, et son exposé du principe de contradiction sont des chefs-d'œuvre. Les deux théories se tiennent étroitement. Le Scepticisme ébranle la raison humaine dans ses fondements les plus secrets ; en la faisant douter de tout au dehors, il lui prépare ce suicide intime qui consiste à douter de soi, et à ruiner, du même coup, dans l'âme, toute croyance scientifique et toute moralité.

Aristote conjure ce danger, en y opposant le plus ferme de tous les principes, le principe de contradiction, que le Scepticisme, quelque aveugle ou quelque impudent qu'il soit, ne peut repousser sans se détruire de ses propres mains. Le remède le plus efficace se trouve ainsi à côté du mal le plus redoutable ; et le principe de contradiction rétablit inébranlablement tout ce que le Scepticisme tendait à renverser.

Au temps d'Aristote, le Scepticisme n'avait pas la forme savante et précise qu'il essaya de prendre plus tard avec Ænésidème et Sextus Empiricus. Mais il n'en était peut-être que plus nuisible. La science, visant à paraître rigoureuse bien qu'elle ne le soit pas en effet, ne s'adresse qu'à quelques-uns ; elle les égare, parce qu'elle est menteuse ; mais ils sont peu nombreux ; et le mal ne s'étend pas très loin. Au contraire, sous des formes plus faciles et moins sévères, il produit bien plus de ravages. Tel était le scepticisme des Sophistes, que Socrate et Platon n'avaient cessé de démasquer et de combattre. Leurs armes avaient été surtout l'ironie et la réfutation. Pour venger le bon sens, ils immolaient au ridicule des doctrines qui l'affrontaient insolemment. Les argumentations dérisoires de l'*Euthydème* valent bien les bouffonneries d'Aristophane ; et l'indignation du *Gorgias* n'est que l'écho de la conscience humaine, protestant contre les corruptions de cette morale relâchée. Aristote partage tous ces sentiments ; il les pousse peut-être même au-delà des bornes. Parmi les Sophistes qu'il poursuit, il comprend des personnages que nous n'y comptons pas habituellement. Passe pour Parménide et Protagore, passe pour Héraclite et Cratyle, partisans exagérés du flux perpétuel des choses. Mais Empédocle, Démocrite, et surtout Anaxagore, ne sont pas à mettre en une telle compagnie. Empédocle n'est pas très coupable pour avoir pensé que « Ce sont les « choses présentes qui agissent sur nous le « plus vivement ». Anaxagore ne l'est guère davantage, pour avoir dit à quelques-uns de ses amis que « Les choses ne seraient jamais « pour chacun d'eux que ce que leur juge- « ment voudrait bien les faire ». Mais c'est

particulièrement à Protagore qu'Aristote s'attache, et il le prend pour principal représentant du Scepticisme sophistique.

Protagore était de son temps un très célèbre rhéteur; le Dialogue que Platon lui a consacré suffit à le témoigner. Dans sa lutte contre Socrate, il n'a pas toujours le dessous; ce qui n'est pas un petit éloge. C'est un adversaire avec lequel il y a profit et plaisir à discuter. Mais, outre son talent et son habileté, Protagore avait eu la bonne fortune d'inventer une de ces formules qui résument à merveille l'état général des esprits, et qui sont accueillies par l'engouement de la mode. Parfois même, ces formules survivent et traversent les siècles. Celle de Protagore, arrivée jusqu'à nous, est bien connue : « L'homme est la mesure de tout. » Lorsqu'elle parut, elle causa, nous pouvons le croire, presque autant d'impression que la théorie de la sensation dans notre XVIII[e] siècle. Protagore a été une sorte de Condillac au temps de Périclès. En quelques mots, dont chacun pouvait être juge, il avait exprimé ce que chacun pensait; il révélait, lui

aussi, le secret de tout le monde. Voilà pourquoi Aristote le choisit pour adversaire de préférence au reste des Sophistes.

Avec une sagacité, dont nous ne saurions nous étonner, Aristote signale immédiatement la cause la plus fréquente, et presque unique, du Scepticisme. C'est qu'on accorde à la sensation une importance qu'elle n'a pas, et qu'on exagère démesurément son rôle, d'ailleurs très réel. Si l'homme est la mesure de tout, la conséquence qui ressort de ce principe, c'est qu'il n'y a plus rien au monde de vrai ni de faux. Tous les hommes sont également juges des choses, sans que l'un le soit plus que l'autre. Ce qui semble bon à celui-ci semblant mauvais à celui-là, il s'ensuit que rien n'est en soi, ni mauvais, ni bon. L'un soutient que la chose existe; l'autre soutient, avec non moins de droit, qu'elle n'existe pas. La chose est donc, et, tout à la fois, elle n'est pas; car le jugement qui affirme vaut tout autant que celui qui nie. Alors, se produit cette confusion inextricable, que quelques philosophes plaçaient à l'origine des choses; et elle se manifeste dé-

sormais par toutes ces assertions contraires qui se multiplient, chaque jour, dans les discussions philosophiques.

Aristote est trop impartial et trop sage pour ne pas reconnaître les droits de la sensation. Il accorde que l'apparence est pour chacun de nous ce qu'elle nous apparaît. Mais ce n'est pas elle qui est la vraie mesure des choses; et il limite les droits de la sensation par la sensibilité même. Un sens rectifie les informations d'un autre sens; et, d'une première information, nous en appelons à une seconde, qui la redresse. On connaît cette expérience, cent fois répétée, où un de nos doigts, glissé sous le doigt voisin, nous donne la sensation de deux objets là où il n'y en a qu'un. Du sens du toucher, on en appelle au sens de la vue, qui nous certifie qu'il n'y a qu'une seule boule et non deux; et nous nous en rapportons au témoignage irrécusable de nos yeux. La sensation ne se trompe jamais sur son objet propre; ce qui nous trompe, c'est la conception que nous nous en formons. Mais il n'est pas un sens qui, au même moment et sur une même

chose, vienne nous apprendre qu'elle est, et, tout ensemble, qu'elle n'est pas. La vue elle-même, qui paraît le plus fidèle de nos sens, peut nous tromper quelquefois et dans certaines circonstances; mais elle ne nous trompe que quand nous le voulons bien. Ainsi, en pressant un peu le globe de l'œil d'une façon spéciale, les objets paraissent doubles; la pression venant à cesser et l'organe reprenant son état naturel, les objets nous apparaissent simples de nouveau, comme ils le sont réellement. La pression les avait dénaturés; ils reprennent, par notre volonté, leur nature, qu'une action étrangère avait métamorphosée.

Sans même qu'il y ait intervention d'une force extérieure, nous changeons, nous aussi, à tout moment. Telle chose que nous aimions naguère nous répugne à un autre moment. Non-seulement le vin, qui semble doux à l'un, semble amer à un autre; mais le même individu, qui, dans telle disposition, goûtait ce vin, ne peut plus le souffrir dans telle autre disposition. Est-ce la liqueur qui a changé? Nullement; elle est restée ce qu'elle

était; mais c'est nous qui avons changé, par une de ces modifications que nous n'observons pas, et qui bouleversent notre sensibilité. Il n'en est pas moins vrai que notre seconde sensation nous donne un goût amer, là où la sensation précédente nous avait donné une saveur agréable. Mais ce sont des sensations successives. Qui ne sait combien les changements de ce genre sont plus fréquents et plus actifs dans nos maladies, ou nos infirmités? Est-ce la maladie, est-ce la santé qu'on prendra pour arbitre? Et pour peu qu'on s'observe soi-même, n'est-ce pas à soi qu'on rapportera ce brusque revirement, où les choses ne sont absolument pour rien? Parfois même, il est possible que nos deux yeux ne voient pas tout-à-fait d'une façon pareille; et alors, auquel des deux faudra-t-il nous en rapporter?

Bien plus, l'homme n'est pas le seul être sensible; il n'a pas le privilège exclusif de la sensation. Les animaux sentent ainsi que lui; et, à certains égards, beaucoup mieux que lui. Invoquera-t-on, pour juger de la nature des choses, l'exemple des animaux, élevés au même rang que nous? Devra-t-on consulter leurs mouvements instinctifs, tout aussi attentivement que nous consultons notre raison?

A ces arguments d'observation psychologique, Aristote en joint d'autres, qui relèvent encore plus directement du sens commun, outragé par le Scepticisme, et de la pratique de la vie, que les sophistes, en dépit de leurs théories, acceptent aussi docilement que le restant des humains. Il est si faux que la même chose soit et ne soit pas, il est si faux qu'il n'y ait ni vérité ni erreur, que ces gens, si dédaigneux des opinions de l'humanité entière, n'hésitent jamais, dans l'occasion, à prendre résolûment tel parti plutôt que tel autre. Ils ne se trompent pas sur celui qu'ils doivent choisir. Sils ont quelque affaire d'intérêt à régler à Mégare, croiront-ils que ce soit la même chose de demeurer tranquillement à Athènes, ou de se rendre auprès du débiteur qui doit les payer? Si, en suivant un chemin, ils arrivent au bord d'un puits, où ils risqueraient de se tuer en tombant, continueront-ils leur route tout droit?

Ou bien ne feront-ils pas un détour, pour éviter le précipice qui les menace? Admettront-ils encore, dans ce péril imminent, que tout est vrai et que tout est faux? Et leur conduite s'accordera-t-elle avec leurs doctrines? Se précipiteront-ils dans le trou, pour confirmer des paradoxes effrontés? Si le médecin ordonne une potion, iront-ils en prendre une autre, à la place de celle qui doit les soulager? S'ils ont soif, accepteront-ils des aliments solides, dont ils ne sentent pas le besoin, et qui seraient contraires au besoin trop réel qui les tourmente? Il est clair que, dans tous ces cas, ils jugeront que l'une des deux alternatives vaut mieux que l'autre; et, chose humiliante pour leur orgueil, ils seront, sans la moindre perplexité, de l'avis de tout le monde[1].

Il y a donc quelque chose d'absolu, malgré tout ce qu'en peuvent dire les sophistes. Personne ne reste indifférent et n'ouvre l'oreille à leurs conseils. Ils sont eux-mêmes

[1] Voir des arguments tout pareils contre les idéalistes, dans le *Traité de métaphysique* de Voltaire, t. XXXVII, p. 304, édition Beuchot.

moins indifférents que qui que ce soit, si ce n'est en paroles. Leur activité reste parfaitement saine et raisonnable, quoique leur intelligence soit dépravée par leurs théories. Il y a des philosophes qui poussent ces extravagances jusqu'à soutenir qu'il est impossible de distinguer la veille du sommeil. Mais, parce qu'ils ont rêvé, étant en Afrique, qu'ils étaient à Athènes, croiront-ils à leur réveil qu'ils doivent se mettre en route pour aller à l'Odéon?

Si, dans toutes les circonstances de la vie, il y a, même pour les plus endurcis des sceptiques, du meilleur et du pire, c'est qu'il y a aussi dans les choses du plus et du moins. Qui peut affirmer que Deux et Trois sont également des nombres pairs, que Quatre n'est pas plus près de Cinq que de Mille? Donc, en diminuant petit à petit l'intervalle qui sépare le plus et le moins, le pire et le meilleur, l'erreur et la vérité, on arrive à quelque chose qui est absolu, qui est telle chose et non pas telle autre, qui n'a plus ni excès ni défaut, qui a une qualité positive, qui n'est pas seulement plus ou moins bon,

mais qui est essentiellement bon ou mauvais. Deux est un nombre pair; Trois est un nombre impair; Cinq est Cinq, et non pas Mille; on veille, et l'on ne dort pas; ou l'on dort, et l'on ne veille pas; on est à Mégare ou à Carthage.

Aristote fait cette concession au Scepticisme que, dans le monde sensible, tout est, si l'on veut, en un mouvement et un flux perpétuels; dans le monde, tout change à tout instant; il n'y a rien de permanent que ce qu'y conçoit notre raison, se substituant à notre sensibilité. Mais, si l'on veut bien sortir du monde sensible et lever les regards vers le ciel, le spectacle est autre; et, à moins de renoncer au témoignage de la sensation, que tout à l'heure on prisait tant, il faut avouer que, dans les cieux, il y a une permanence immuable. Tout y est en mouvement encore, mais en un mouvement d'une régularité absolue et éternelle. Il y a donc là tout au moins quelque chose qui subsiste, immuable, identique, toujours le même, et qui n'est pas livré à ce constant écoulement qui, dans notre monde, ébranle

et ruine toute vérité, à en croire les Sophistes. Aristote leur demande de ne point conclure si légèrement du particulier au général. Parmi les objets sensibles eux-mêmes, c'est le moindre nombre, de beaucoup, qui est soumis au changement. Oui, le monde sensible qui nous environne, est sujet à la production et à la destruction; mais il est seul à y être assujetti. Notre monde n'est qu'une parcelle, qui ne compte pour rien, à vrai dire, dans l'univers; et alors, n'est-il pas mille fois plus raisonnable d'absoudre notre monde par l'univers, plutôt que de condamner l'univers aux conditions de notre monde?

Toutes ces objections d'Aristote contre le Scepticisme peuvent nous sembler surannées, parce que voilà deux mille ans, et plus, qu'on les répète, sous toutes les formes, sans d'ailleurs y beaucoup ajouter. Mais reportons-nous au temps d'Aristote, et convenons qu'alors elles étaient bien neuves. Il est d'ailleurs assez probable que ce n'est pas Aristote qui les a trouvées le premier, et que la plupart avaient cours déjà dans l'école de Platon, comme l'atteste le *Théétète*, et dans

d'autres écoles voisines. Mais Aristote a eu ce très grand mérite de rassembler méthodiquement toutes ces réponses éparses, et de leur donner, en les réunissant, la force d'un corps de doctrines.

Ce qui paraît appartenir plus proprement au philosophe, c'est la théorie du principe de contradiction ; elle n'est qu'à lui. Dans ce qui la précède, rien ne l'a préparée, si ce n'est peut-être quelques discussions des Dialogues de Platon, où Socrate amène adroitement des Sophistes, ses interlocuteurs, à soutenir alternativement le pour et le contre sur un même sujet. C'est un piège de conversation, qu'une dialectique puissante et sûre d'elle-même a bien le droit, en vue d'un but supérieur, de tendre à des adversaires peu loyaux et peu sensés. Mais il y a loin de là à une doctrine formelle, qui assure à notre raison un fondement inébranlable. Ces escarmouches légères et charmantes, quoique triomphantes, sont loin de ce combat en règle que livre Aristote, et de cette victoire définitive qu'il remporte en faveur de l'éternelle vérité. Entre ses mains, le principe de contradiction

est une arme à laquelle rien ne résiste, et dont les ennemis ne peuvent se servir sans se blesser eux-mêmes mortellement. Dans la philosophie antique, c'est l'*Aliquid inconcussum* que cherchait notre Descartes, et qu'il trouve dans son fameux axiome. Le principe de contradiction est le « *Je pense, donc je suis* » d'Aristote ; et ce principe, moins psychologique que celui de Descartes, n'est, ni moins clair, ni moins solide. Dans la philosophie moderne, le principe de contradiction n'occupe pas tant de place ; il y est à peu près oublié ; et, quand on en fait usage, il a quelque chose d'indécis et une apparence d'inutilité, même quand c'est un Leibniz qui l'emploie. Pour Aristote, au contraire, c'est le plus fécond de tous les principes, en même temps qu'il en est le plus élevé. C'est le principe universel de la raison, et l'axiome irréfragable, que le Scepticisme lui-même est contraint de subir, quoiqu'il en soit renversé.

« Une même chose ne peut pas en même « temps être et n'être pas, » voilà la formule, aussi simple et plus vraie que celle de Prota-

gore, à qui Aristote semble encore ici vouloir répondre. La chose est ce qu'elle est; elle n'est pas le contraire d'elle-même. La substance peut bien recevoir tour à tour les contraires; elle ne peut pas les posséder en même temps; car alors, il serait impossible de discerner ce qu'elle est; et, par suite, on ne saurait en dire quoi que ce soit, en l'affirmant ou en la niant, puisqu'elle serait l'un des deux contraires tout aussi bien que l'autre. Par conséquent, les contradictoires ne peuvent toutes deux être vraies à la fois, ni fausses à la fois; il faut que l'une des deux soit vraie, et que l'autre soit fausse.

Ce principe posé, Aristote montre, avec une irrésistible clarté, quelle en est la nature et quelles en sont les conséquences. D'abord, ce principe est indispensable pour comprendre la réalité. Sans lui, tout dans la nature reste indéterminé, et sans aucune signification. Les choses étant indistinctement ceci ou cela, elles ne sont rien, ni en elles-mêmes, ni pour l'esprit qui essaierait de les concevoir. Elles ne peuvent pas même avoir un nom; car le nom contraire leur convient

également; l'objet n'est pas blanc; il n'est pas noir davantage; et il ne peut être non plus aucun des intermédiaires, puisque, s'il y avait un intermédiaire quelconque, cet intermédiaire pourrait, comme l'objet lui-même, à la fois être et ne pas être. En outre, ce principe est pur de toute hypothèse. Pour en sentir l'irrécusable vérité, il n'est pas besoin de faire préalablement aucune supposition; il se suffit à lui-même; il n'exige aucun effort d'une raison saine et non prévenue. Troisièmement, il est absolument impossible de se tromper sur le sens de ce principe, parce qu'il n'y en a pas de plus simple; et les termes en sont si évidents que, si l'on ne comprend pas ceux-là, c'est qu'on est incapable de rien comprendre. Enfin, le principe de contradiction est le plus notoire de tous les principes; il est l'axiome sur lequel s'appuient communément les autres axiomes, sans aucune exception, ceux des mathématiques et de toutes les sciences, comme ceux de la philosophie et de la logique.

Parmi les philosophes célèbres qui ont soutenu qu'une chose peut, tout ensemble,

être et n'être pas, on cite souvent Héraclite. Il est bien possible qu'il ait avancé un tel paradoxe ; mais on sait, de reste, qu'on n'est pas tenu de penser tout ce qu'on dit. Héraclite lui-même, s'il eût observé avec plus d'attention sa propre pensée, se serait convaincu de son erreur. De même que les choses ne reçoivent pas simultanénent les contraires, de même il est de toute impossibilité qu'un même esprit puisse avoir des pensées contraires dans un même moment. A l'instant où il pense à une chose, il ne peut pas penser à une autre ; à l'instant où il pense à telle qualité de la chose, il ne peut pas penser à la qualité contraire. L'esprit passe successivement d'une chose à une autre chose, d'une qualité de certaine espèce à une qualité d'espèce différente. Mais la stimultanéité des pensées est impossible, même en supposant que les pensées fussent semblables, parce que alors l'esprit ne pourrait être à aucune et serait absent des deux. A plus forte raison, si les pensées, au lieu d'être semblables, sont opposées. A ces conditions, aucun savoir n'est possible ; et rechercher ainsi la vérité « ne serait, dit Aris- « tote, que poursuivre des oiseaux qui s'en- « volent ».

Mais que les philosophes se rassurent ; que ceux qui en sont à leurs débuts ne se laissent pas troubler : la vérité est accessible à l'homme ; la science ne lui échappe pas, et le savoir est possible. Le principe sur lequel s'appuient la vérité et la science est d'autant plus ferme qu'il est absolument indémontrable ; il porte son évidence avec lui. L'erreur des Sophistes et celle du Scepticisme, c'est de croire qu'on peut tout démontrer, ne s'apercevant pas que c'est le moyen de ne pouvoir démontrer rien. Si, pour savoir quelque chose, on doit démontrer tout, on tombe dans l'infini, et l'on s'y perd. Où s'arrêter en effet ? D'une démonstration, on passe à une autre, qui en exige une troisième ; et ainsi de suite, sans terme et sans fin. De toute nécessité, dans les démonstrations, et, d'une manière générale, dans la science, il faut un temps d'arrêt. C'est le principe de contradiction qui donne ce point fixe, parce qu'il est nécessairement

impliqué dans tout savoir, dans toute pensée, dans toute parole, qui a un sens quelconque.

Chaque mot dans le langage a une signification, qui doit être identique pour celui qui le prononce et pour celui qui l'entend. Le mot exprime toujours quelque chose d'individuel et de déterminé ; ce quelque chose, les mots combinés entre eux l'affirment ou le nient. Mais le mot doit être intelligible, et il ne peut pas avoir deux sens, en même temps, sur une même chose. Est-ce que, quand on prononce le mot Homme, l'auditeur peut supposer qu'il s'agit d'une trirème ou d'une muraille? Si le sens pouvait ainsi varier, il n'y aurait plus de langage possible, et toute communication cesserait entre les humains. On peut donc affirmer, sans crainte d'objection quelconque, qu'on ne peut pas même combattre le principe de contradiction; car, du moment qu'on ouvre la bouche pour exprimer quoi que ce soit, ce principe intervient à l'instant même dans toute sa force ; et celui qui affiche la prétention de le nier, ne peut pas faire autrement que

de commencer par s'en servir. Le mieux pour lui serait certainement de se taire, et de renoncer à cette faculté de la parole, qui est le premier lien des hommes en société. C'est, dit-on, ce que faisait Cratyle, ce partisan déclaré du flux perpétuel des choses ; il en était arrivé à ne plus vouloir parler ; et il se contentait de lever le doigt, indiquant par signes ce qu'il voulait faire entendre. Mais, malgré toutes ces réserves assez puériles, Cratyle, qui trouvait déjà son maître Héraclite excessivement affirmatif, n'en affirmait pas moins, lui aussi, quelque chose, même en ne disant rien.

Il semble qu'Aristote se lasse d'amonceler des arguments contre des doctrines si déraisonnables. Fatigué de l'entêtement de telles gens, qui ne posent de leur côté aucun principe, qui n'énoncent rien d'intelligible, qui se réfutent eux-mêmes dès qu'ils avancent la moindre proposition, qui confondent tout, qui détruisent toute substance, en un mot, qui empêchent toute discussion et tout savoir, il se laisse aller à une irritation bien naturelle ; il retranche de l'humanité raison-

nable ces sophistes incorrigibles; et il déclare, avec un légitime dédain, qu'on ne peut pas plus s'entretenir avec eux qu'on ne le ferait avec une plante; pas plus qu'un végétal, c'est l'expression du philosophe, ils ne font partie de la communauté des esprits.

Aristote indique néanmoins les procédés de discussion qu'il faut adopter, selon que les adversaires contre lesquels on lutte sont, ou ne sont pas, de bonne foi. Mais nous n'avons pas à le suivre dans ces détails, qui prouvent, du reste, l'extrême intérêt qu'il attachait à bien éclaircir le principe de contradiction, et à poursuivre le Scepticisme dans tous ses détours, et même dans ce qu'il peut avoir de peu sérieux.

Après ces réfutations diverses de l'école Pythagoricienne, de Platon et de Protagore, deux grandes théories, qui y tiennent de très près, pourraient arrêter notre attention : ce sont celle de la substance, et celle des quatre principes ou des quatre causes. L'une et l'autre ne sont peut-être pas aussi complètes, ni aussi originales, qu'Aristote

lui-même semble le croire. Sans qu'il les ait empruntées à ses prédécesseurs, ce ne sont pas des questions entièrement neuves qu'il soulève, et il ne les a pas résolues définitivement. La notion de la substance était compromise gravement par le Scepticisme; c'était surtout pour la rétablir que Platon avait été amené à la théorie des Idées, et qu'il admettait dans les choses un élément stable, et même éternel. Mais, selon Aristote, Platon s'était trompé; et, en séparant les Idées des choses qui en participent, il avait renouvelé la faute de la Sophistique, tout en voulant la combattre. Sans le savoir, il avait fait encore pis; il enlevait absolument aux êtres la substance, que les Sophistes leur avaient en partie laissée. Ce ne sont que des ruines qu'Aristote pense avoir devant lui, et qu'il doit restaurer. A-t-il réparé l'édifice? Et l'a-t-il reconstruit sur des bases inébranlables? On peut en douter, sans, d'ailleurs, faire aucun tort à son génie. La question de la substance revient sans cesse dans la *Métaphysique;* mais elle n'y est nulle part développée et approfondie, comme on aurait pu s'y attendre.

Est-ce une de ces lacunes du genre de celles que présente en si grand nombre cette œuvre inachevée, qui elle-même n'est qu'une ruine? Est-ce négligence de la part de l'auteur? Il serait peu sûr de le dire; mais certainement la théorie de la substance n'est pas très satisfaisante, dans l'état où la *Métaphysique* nous l'a transmise.

Il est vrai que, dans un autre ouvrage, dans les *Catégories,* Aristote a consacré à la substance une de ces analyses profondes et sagaces qui sont l'honneur de la philosophie ancienne. Il a fait de fréquentes allusions à cette analyse, qu'on peut qualifier d'admirable; et il doit croire qu'elle a épuisé le sujet. Il faut donc suppléer la *Métaphysique* par les *Catégories;* et demander à la Logique ce que la Philosophie première ne nous donne pas assez complètement.

La substance n'est l'attribut de rien; elle n'a pas de contraire; elle n'est pas susceptible de plus et de moins. Voilà ses trois caractères principaux, qui la distinguent de l'accident, et permettent de ne jamais la confondre avec lui. L'accident n'a d'existence, n'a d'Être que dans un autre; il ne peut exister seul, et il est toujours un attribut d'une substance; il peut avoir un contraire; et il est tantôt plus, et tantôt moins, ce qu'il est. La substance est tout l'opposé; elle est en soi et pour soi; elle est par elle seule; et, pour exister, elle n'a pas besoin d'être dans une autre chose. Son existence, à l'état d'individu, lui donne une indépendance entière, à l'égard de toute autre substance individuelle. Elle a son domaine à part; et c'est là ce qui fait qu'elle n'a pas de contraire possible. Les contraires sont dans le même genre, chacun à une des extrémités de ce genre; mais la substance, étant à elle seule un genre, elle le remplit; et le contraire n'y pourrait trouver place. Ce qui n'empêche pas que la substance, sans avoir rien qui lui soit directement contraire, ne puisse recevoir les contraires, non à la fois, mais tour à tour. Elle a telle qualité à un certain moment; et la qualité contraire, à un autre moment. Mais c'est précisément parce qu'elle persiste, et subsiste, sous des qualités variables, qu'elle est la substance; les qualités

changent; la substance, qui les revêt l'une après l'autre, ne change pas, en tant que substance; et, ne subissant aucun changement, elle ne peut être, tantôt plus, tantôt moins, ce qu'elle est. Elle est ce qu'elle est d'une manière immuable. Ainsi, Socrate, considéré en lui-même, est Socrate et ne peut être un autre: il est en soi et pour soi. Ne pouvant jamais être attribué à aucun être, il n'est jamais, ni plus, ni moins, Socrate; enfin, il n'a pas de contraire. Mais, si l'on donne une qualité quelconque à Socrate, si l'on dit, par exemple, que Socrate est sage, la qualité de Sage n'existe pas par elle-même; elle est dans un autre, qui est Socrate; elle n'est pas en soi et pour soi; elle est l'attribut d'une autre chose, dans laquelle elle est. Elle est susceptible de plus ou de moins; car Socrate peut être plus ou moins sage; elle a un contraire; car, de même que Socrate est sage, il pourrait être insensé. Sage est donc un attribut et un accident variable, tandis que Socrate est une substance immobile.

Parmi les différentes catégories, en d'au-

tres termes, les différentes classes de l'Être, la substance est la première, attendu que, sans elle, les autres n'existeraient pas. Pour être doué d'une qualité quelconque, pour être d'une quantité ou étendue quelconques, pour être dans un temps, pour être dans un lieu, il faut, nécessairement, d'abord être; et c'est cette existence pure et simple, cette existence nue, qui constitue la substance. Toutes les autres catégories doivent lui être attribuées, tandis qu'elle n'est attribuée à aucune d'elles. La sagesse est l'attribut de Socrate; mais Socrate n'est pas l'attribut de la sagesse. La substance et l'accident ne doivent jamais être confondus, bien qu'à chaque instant le langage vulgaire les confonde.

Autre distinction non moins importante. Celle-là concerne non plus la différence de l'attribut et de la substance, mais plutôt la substance elle-même. Quand on parle d'une chose quelconque, et quand on lui accorde d'être ou de n'être pas, quand on l'affirme ou qu'on la nie, il faut bien prendre garde si l'on entend qu'elle est réelle, ou simplement possible; et, pour prendre les

formules aristotéliques, si elle est en acte, ou si elle est en puissance. Ces deux nuances de l'Être sont essentiellement distinctes ; il faut les démêler, sous peine de commettre les plus graves erreurs. On prendrait alors le réel pour le possible ; et réciproquement, le possible pour le réel. Quand une chose est actuellement, elle a une existence réelle ; elle est ce qu'elle est. Au contraire, quand elle n'est qu'à l'état de possible, quand elle n'est qu'en puissance, on ne peut pas dire positivement qu'elle est ; mais on ne peut pas non plus dire positivement qu'elle n'est pas. Possible, elle peut également et indifféremment être ou n'être pas. Le possible Est, quand, sortant de la simple puissance, il est devenu quelque chose ; mais il n'Est pas, tant qu'il reste à l'état de possible. C'est précisément cette existence équivoque, et homonyme, du possible, qui est ce qu'on appelle le Non-Être, si cher aux Sophistes, à qui Platon le laisse en pâture. Le Non-Être n'est pas le néant, le rien, comme on l'a cru plus d'une fois ; le Non-Être, c'est le possible, qui tout ensemble Est, s'il se réalise ; et qui N'est pas, s'il n'est point encore parvenu à se réaliser.

Les siècles n'ont rien ajouté et ils n'ajouteront rien à ces analyses ; ce sont des vérités que rien ne peut altérer, et qui vivront à jamais dans les annales de la pensée. Toutefois, on peut trouver qu'elles sont plus logiques que métaphysiques, et même qu'elles sont grammaticales autant que logiques. On peut trouver encore qu'elle ne donnent pas sur la substance tout ce que demande la Philosophie première. Mais, dans les limites où ces analyses se renferment, elles sont achevées, et si évidemment exactes que le temps les a respectées, et qu'il les respectera toujours.

La théorie des quatre principes, ou des quatre causes, mérite les mêmes éloges, avec les mêmes restrictions. Entre toutes, elle est celle qu'Aristote revendique pour lui seul avec le plus d'insistance, et même avec quelque amour-propre. A l'en croire, ses prédécesseurs n'ont connu et étudié qu'une ou deux de ces causes ; ils ont ignoré ou négligé les autres. Ces quatre principes sont : le principe

de l'essence, c'est-à-dire celui qui fait que la chose est ce qu'elle est; le principe matériel, comprenant les éléments dont la chose est formée; le principe du mouvement initial, qui a produit la chose; et enfin le principe du but, auquel tend la chose. Cause essentielle, cause matérielle, cause motrice, cause finale, telle est la série des causes, sans lesquelles on ne saurait comprendre entièrement l'Être et la substance. Un être étant donné, il faut que cet être ait une certaine essence, c'est-à-dire, une certaine espèce, ou forme, qui nous permette de le nommer et de le distinguer de tout autre. En second lieu, il doit avoir une certaine matière, ou sensible ou intelligible, dont il est composé. Troisièmement, il faut qu'un certain mouvement l'ait amené de l'état antérieur où il était, à l'état actuel où nous le voyons. Et quatrièmement, il faut que cet être ait une fin, un but, un pourquoi.

Toutes ces théories sont irréprochables. Mais sont-elles bien complètes? Répondent-elles suffisamment au besoin des intelligences, et aux questions que la Philosophie pre-

mière est destinée à résoudre? Sans doute, il est fort utile de s'entendre avec soi-même; et, quand on parle de substance et de cause, de savoir avec précision ce que ces mots renferment sous leur généralité. Mais est-ce bien là tout ce que réclame la philosophie, et, avec elle, l'esprit humain, qui la cultive? Ce sont des notions qu'il est bon d'analyser et d'éclaircir; mais ce ne sont que des notions. A côté d'elles, au-dessus d'elles, il y a les phénomènes qu'elles représentent, mais qu'elles n'expliquent pas; la nature est toujours le mystère qu'il s'agit de percer. Dans l'Antiquité tout entière, personne plus qu'Aristote n'a étudié les phénomènes et les faits réels; après lui, personne ne peut se flatter de l'avoir surpassé, ni peut-être même égalé. Histoire des animaux, anatomie et physiologie comparées, météorologie, astronomie, et, dans la sphère purement humaine, logique, psychologie, morale, rhétorique, poétique, politique, il a traité de tout, avec une autorité magistrale, qui en a fait l'instituteur des siècles. Il semble donc que rien ne lui était plus facile que de résumer tant

d'études dans sa Philosophie première, et de nous dire ce qu'il pense de l'homme, du monde, de Dieu, et de leurs rapports. Comment ce puissant, cet incomparable génie, ne l'a-t-il pas fait plus complètement? Est-ce à dessein qu'il s'en est abstenu? C'est peu probable; et l'essai de théodicée, qui se trouve dans le XIIe livre de la *Métaphysique,* prouve assez que la question s'était présentée, du moins en partie, à la réflexion du philosophe. Mais il la considérait d'un tout autre point de vue que celui où nous nous plaçons, quand nous lui demandons ce qu'il pense sur la grande énigme, et que nous essayons de juger sa pensée. Nous n'aurions pas à nous étonner de cette divergence entre Aristote et l'esprit moderne, si, de son temps, dans l'école où il a été vingt ans un disciple assidu, la question n'avait été posée dans toute sa grandeur par son maître. On peut bien ne pas approuver la solution que propose le *Timée;* Platon a mis dans ces matières plus d'imagination qu'il ne convient; et l'on pouvait y porter plus d'observation des faits. Mais c'est une gloire immortelle pour

Platon d'avoir tenté de résoudre le problème essentiel de l'origine des êtres; et la Philosophie première manque à son devoir en le passant sous silence. Ce n'est pas seulement la question la plus haute; c'est surtout la question à laquelle toutes les autres doivent aboutir, qui en est le couronnement, et qui donne à chacune d'elles, dans l'ensemble des choses, la place et la valeur relatives qu'elles doivent avoir. Aristote aurait dû suivre Platon sur ce terrain, où la raison humaine n'a jamais hésité à mettre le pied, sous forme de philosophie ou sous forme de religion.

Cependant, il ne faudrait pas exagérer la critique. Aristote a une théodicée; et, à quelques égards, la théodicée aristotélique mérite une très grande estime, bien qu'elle ne soit pas assez large, et qu'elle renferme des germes qui ont porté plus tard des conséquences funestes. Il faut se souvenir que, pour Aristote, la Philosophie première n'est pas seulement une science divine, en ce sens que Dieu seul peut la posséder dans sa plénitude infinie. L'homme n'en peut conquérir qu'une faible portion, mais si belle pourtant

que les Dieux la lui envieraient, si les Dieux pouvaient être jaloux. De plus, la Philosophie première est si bien la science du divin, pour Aristote, qu'il n'hésite pas à l'appeler aussi la Théologie. Avant lui, quelques philosophes, qu'il nomme les Théologues, paraissent avoir eu la même tendance, bien qu'ils rapportassent l'origine des choses et la naissance du monde à la Nuit et au Chaos. Mais le souvenir de leurs opinions remonte si loin dans le passé qu'il est à peu près oublié. Aristote reprend une tradition effacée; et la Pilosophie première peut recouvrer, grâce à lui, un beau nom, sous lequel on ne la connaissait plus, et qu'elle pourrait encore revendiquer légitimement.

Aristote est pénétré d'admiration pour la nature; et plus il étudie ses œuvres, plus cette admiration augmente. Il sait, sur les êtres, sur leur organisation, sur leurs espèces, sur leur vie, sur leurs mœurs, tout ce qu'il est possible de savoir de son temps; dans l'histoire des sciences, personne, non pas même Linné, Buffon, Cuvier, n'a montré plus de passion, ni plus de sagacité, pour

ces vastes recherches. Les siècles ont fait bien des progrès; mais ils n'ont pas produit un savant, ni plus appliqué, ni plus clairvoyant. Les regards portés aujourd'hui sur le monde ont beaucoup plus d'étendue et descendent beaucoup plus profondément; mais ils ne sont pas plus perçants. Souvent même, Aristote exprime le sentiment qui l'anime en des termes dont la vivacité contraste avec la froide austérité qui lui est ordinaire. C'est lui le premier qui a dit et répété sous toutes les formes que « La nature ne fait rien en vain ». L'homme est donc toujours amplement payé des labeurs qu'il lui consacre; en cherchant à la comprendre, il n'a pas à craindre de poursuivre une énigme sans mot. Tout en elle a un but; tout a un sens; et ses ténèbres, aussi bien que ses merveilles les plus éclatantes, sont un aiguillon pour la curiosité insatiable dont nous sommes, parmi tous les êtres, les seuls à être doués. Aussi, avec quel transport d'enthousiasme Aristote n'exalte-t-il pas cette grande parole d'Anaxagore, déclarant, au milieu de ses contemporains égarés, que le monde est régi par

une Intelligence ! Avec quel dédain ne repousse-t-il pas ces systèmes déplorables qui veulent rapporter tous les phénomènes de l'univers à un aveugle hasard, et qui en réduisent la constante succession à une suite d'épisodes défectueux, comme ceux d'une mauvaise tragédie ! De là encore, l'horreur qu'Aristote ressent pour ces autres doctrines non moins fausses, qui attribuent l'origine des choses à la Nuit, au Chaos, au Néant.

D'ailleurs, il ne se fait pas d'illusion en sens contraire ; et, fidèle à la modestie socratique, s'il connaît les grandeurs de l'intelligence humaine, il en connaît aussi les lacunes et l'infirmité. Tout est intelligible dans la nature ; mais ce n'est pas à dire que nous puissions tout y comprendre. Quand l'homme essaye de s'élever à Dieu, il lui sied mieux que jamais de montrer cette réserve et cette humilité, que recommande la vraie philosophie. Mais, tout en ayant cette prudence et cette sagesse, Aristote proclame hautement que tout dans l'univers tend au bien, et que le bien est la raison dernière des choses et leur cause finale. Platon l'avait déjà dit, en

faisant, de l'Idée du Bien, la première et la plus féconde de toutes les Idées. Aristote a été plus affirmatif encore ; et ce n'est point lui attribuer un mérite qu'il n'aurait pas que de le regarder comme le fondateur de l'Optimisme. Il ne dit pas que tout est bien dans le monde, puisqu'il n'y aurait plus dès lors de distinction entre le bien et le mal ; mais il dit, avec les plus sages des humains, que tout dans le monde est le mieux possible, et il pense sans doute que, si l'homme ne peut pas concevoir l'existence du mal, dans un monde parfait, c'est que Dieu a gardé ce secret pour lui seul.

Avant tout, ce qui, dans la nature, occupe Aristote, c'est le mouvement, dont il a fait une théorie spéciale dans sa *Physique*. Le mouvement est encore plus apparent que l'ordre dans l'ensemble de l'univers. Dans le monde sensible, tout est sujet à une alternative perpétuelle de production et de destruction ; dans le ciel, tout se meut avec une régularité inaltérable. Le mouvement est éternel, comme le sont le temps et l'espace infini, dans lesquels il se passe. Mais d'où

vient le mouvement ? Qui l'a imprimé à toutes choses, soit aux choses périssables, comme celles qui nous entourent et dont nous faisons partie, soit aux choses impérissables et éternelles, comme celles que nous contemplons dans les cieux ? A cette question, qui a été et qui sera l'écueil de tant de philosophes, Aristote répond avec une clarté qui dissipe toutes les ombres : Le mouvement ne peut venir que d'un principe, qui n'est pas seulement capable de le produire, mais qui le produit effectivement et actuellement. Ce principe doit être en acte et non pas en simple puissance ; car ce qui est en puissance peut aussi ne jamais arriver à réalité. Et comment supposer que le mouvement s'arrête, ou qu'à un certain moment de la durée, il ait pu ne pas exister ? L'essence de ce principe, c'est donc d'être en acte, et d'y être uniquement et toujours. Il faut aussi qu'il soit sans matière ; car la matière ne peut se donner le mouvement, et nous voyons que, sans l'artiste, l'œuvre qu'il façonne ne prendrait jamais d'elle-même la forme qu'elle reçoit de lui.

Il n'y a donc pas mouvement de mouvement, puisqu'on se perdrait alors dans l'infini ; et le principe qui donne le mouvement au reste des êtres doit être lui-même éternellement immobile et immuable. Il faut qu'il soit essence et acte, et qu'il meuve les choses à peu près comme le désirable meut, sans être mû, le désir qu'il suscite ; le désirable est à l'égard du désir complètement immobile ; le désir seul est en mouvement, pour arriver à l'objet qui est sa fin suprême.

Aristote aime trop la vérité pour ne pas rappeler que d'autres, avant lui, ont soutenu une doctrine à peu près semblable, et cru, comme lui, à un acte éternel, à un éternel présent. Il cite entre autres Leucippe et Platon ; mais il leur reproche, à tous deux, de n'avoir pas parlé du principe et de la cause du mouvement. Platon, en particulier, a reconnu un principe qui se meut lui-même, et qui transmet le mouvement à l'ensemble des choses ; ce principe, c'est l'âme. Mais, comme Platon fait l'âme postérieure au ciel, ce n'est pas l'âme qui meut le ciel, et il reste toujours à expliquer comment il est mû. Cette

critique n'est peut-être pas aussi fondée qu'Aristote semble le croire. Nous n'en pouvons pas bien juger pour Leucippe; mais, dans le *Timée,* ce n'est point l'âme qui donne le mouvement au monde; c'est Dieu et Dieu seul. Du reste, peu importe qu'Aristote se soit trompé une fois de plus sur la doctrine de son maître; en ceci du moins, il lui rend cette justice que la grande pensée d'un acte éternel lui était venue.

Mais Aristote poursuit.

Oui, il existe une substance, éternelle, et éternellement en acte, immobile et produisant le mouvement, dans un temps et dans un espace infinis, séparée des choses, non sensible, sans grandeur, sans matière, sans divisions possibles, sans parties, une, impassible, immuable, éternellement identique à elle-même. C'est là le principe nécessaire et parfait auquel la nature et le monde sont suspendus. L'ordre universel en relève, et ne saurait se passer un seul instant de lui, puisque ce principe est éternellement actuel, et que, sans cet acte continu et incessant, les choses ne pourraient durer un seul moment

ce qu'elles sont. Le mouvement qu'il imprime à l'univers est le mouvement circulaire, parce que le mouvement circulaire est le seul qui se suffise, et qui puisse recommencer perpétuellement, sans s'interrompre jamais, toujours le même, toujours uniforme.

Tout cela est bien grand; et l'on croirait, à deux mille ans d'intervalle, entendre déjà Newton, à la fin des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle,* concluant à l'existence nécessaire d'un premier moteur. Mais Aristote ne se borne pas, comme le fait Newton, à cette affirmation trop générale. Il tente de pénétrer jusque dans la nature intime et l'essence de Dieu. C'est le Saint des Saints pour la philosophie, aussi bien que pour les religions; et Aristote, y portant le ferme regard qu'il a porté sur le monde des choses sensibles, explique Dieu par l'acte pur, l'acte éternel de l'intelligence. L'Intelligence ne s'adresse jamais qu'au meilleur, et l'Intelligence la plus parfaite ne peut s'adresser qu'à ce qu'il y a de plus parfait. Dieu, qui est l'être éternel et parfait, ne peut donc éternellement penser qu'à lui seul, c'est-à-dire à sa propre

pensée ; l'intelligence divine est l'éternelle intelligence de l'intelligence. L'acte en soi est la vie de Dieu, sa vie éternelle, et son éternelle félicité[1]. L'homme s'efforce vainement de se faire une juste idée de ce bonheur de l'être parfait, éternel, et Un; mais l'homme peut en apercevoir une fugitive image dans ces courts instants où il lui est donné, à lui aussi, de saisir, par la contemplation, l'acte de sa propre pensée et de sa propre intelligence.

Cette théodicée est acceptable dans ses traits principaux ; elle est exquise et vraie; et quand plus tard on a défini Dieu en disant qu'il est « un pur esprit », on ne faisait que reproduire Aristote, en termes plus concis, mais moins clairs que les siens. L'acte pur de l'intelligence, c'est bien l'esprit dans toute sa pureté ; et faire de Dieu l'acte pur, c'est bien en faire un pur esprit. S'efforcer de le comprendre dans son infinitude, en partant de l'âme finie de l'homme, c'est la

[1] Bossuet n'est que l'écho d'Aristote quand il dit: « Dieu se « connaît et se contemple; sa vie, c'est de se connaître. » *Sermon sur la Mort*, p. 393, édition de 1845.

seule méthode que puisse adopter notre débile raison; et c'est une des gloires les moins contestables de la philosophie, un des plus vrais services qu'elle ait rendus à l'esprit humain, de nous découvrir le chemin mystérieux et sûr qui peut nous conduire à Dieu, sans les insuffisances de l'instinct, ou les égarements de la superstition.

Néanmoins, dans cette exacte et belle théodicée, on a dès longtemps signalé un bien grave défaut: Admet-elle la providence? Et si elle ne l'admet pas, qu'est-ce qu'un Dieu qui ne préside point, avec une sagesse infinie et une infinie bonté, à l'ordre qu'il a établi dans les êtres et dans les choses de l'univers ? Il est assez étrange qu'on puisse même élever de telles objections contre la doctrine d'Aristote, et que, sur un tel sujet, le philosophe se soit expliqué si obscurément que le doute soit permis. On a pu, avec la même vraisemblance, soutenir, et que la providence résulte de son système, et que, au contraire, elle en est exclue. Si Dieu, en tant qu'acte pur et pur esprit, ne pense qu'à lui seul, il ne pense plus à l'univers, quoique,

tout au moins, il l'ait ordonné, sinon créé, et quoiqu'il le gouverne, selon la sentence d'Anaxagore. Ou bien, si Dieu pense au monde, c'est qu'il se confond avec le monde, puisqu'il ne pense éternellement que sa propre pensée. Donc, un Dieu ignorant les choses, ou un Dieu identifié avec elles, telle est la double conséquence qui ressort presque nécessairement de la théodicée aristotélique. Des deux côtés, elle est également fâcheuse; et il est impossible de voir comment le philosophe peut se soustraire à ce dilemme. Il a dit, il est vrai, que la nature ne fait rien en vain; et cette opinion, cent fois exprimée par lui, semble bien impliquer que l'Intelligence régit aussi la nature, et cherche sans cesse les moyens les plus propres à y réaliser la fin qu'elle poursuit. Il y aurait donc là, dans l'accomplissement de tous les phénomènes que nous pouvons observer, la trace et la marque d'une providence, qui fait tout pour le mieux, et dont la vigilance, s'étendant à tous les êtres, ne peut jamais se lasser. Mais, à s'en tenir aux théories du philosophe, la nature est si loin de Dieu qu'elle

ne semble plus avoir aucun rapport avec lui. Elle a bien sa fonction distincte, qu'elle remplit merveilleusement; mais elle est une force aveugle; tout s'y passe par une sorte de mécanisme inconscient.

Malheureusement, dans la doctrine d'Aristote, l'homme a encore moins de relations que la nature avec Dieu. Il peut jusqu'à un certain point le connaître; il peut même partager, quoiqu'à une distance incommensurable, quelque chose de la vie divine. Mais, malgré ce magnifique privilège, le Dieu d'Aristote ignore l'homme plus encore qu'il n'ignore les choses; l'humanité est à ses yeux comme si elle n'était pas. On peut donc présumer que, si Dieu n'est providence que dans une mesure excessivement étroite à l'égard de la nature, il ne l'est plus du tout à l'égard de l'homme. C'est l'homme, cependant, qui est l'être par excellence, puisqu'il est le seul qui ait le désir et la faculté de connaître, et que l'intelligence, à son degré suprême, est l'apanage essentiel de Dieu. Un être qui se rapproche de la divinité, ou plutôt le seul être qui s'en rapproche, peut-il

être négligé par elle? Est-il possible que nous nous occupions de Dieu, et que Dieu ne s'occupe pas de nous? Est-ce bien là le Dieu que cherche l'humanité, et surtout le Dieu que cherche la philosophie?

Cette erreur d'Aristote est d'autant plus regrettable, et elle doit d'autant plus nous étonner, qu'ici encore, il avait l'exemple de son maître. Dans le X[e] livre des *Lois,* dans le *Timée,* Platon affirme la Providence, après avoir affirmé l'existence de Dieu, avec une énergie que la foi chrétienne elle-même n'a pas surpassée; il a suivi les rapports de l'homme à la divinité jusque dans les derniers replis de la conscience. Après Platon, on a pu développer et approfondir ces vérités; on ne les a, ni modifiées, ni accrues. Comment Aristote paraît-il les avoir méconnues, ou dédaignées? Pourquoi ne les a-t-il pas combattues, si elles lui semblaient des erreurs? Pourquoi, en tout cas, les a-t-il omises, par une de ces prétéritions qui, entre autres questions, lui ont fait négliger, en psychologie, celle de l'immortalité de l'âme? Ce silence est peu philosophique; il y a des problèmes qu'on ne doit pas laisser de côté, sans déclarer, tout au moins, pourquoi on ne les aborde pas.

Ce n'est donc point être injuste envers Aristote que de conclure que le Dieu qu'il conçoit n'est pas une providence. Cette question semble avoir échappé à la perspicacité de son génie; ou, s'il l'a entrevue, il n'y a pas attaché assez d'importance.

Un autre doute peut s'élever qui serait aussi très grave, si, d'ailleurs, il n'était pas plus spécieux que réel. Aristote a-t-il cru à un Dieu unique? Ou bien, a-t-il cru à la multiplicité des Dieux? Après tout ce que l'on vient de voir, on a peine à comprendre que cette question puisse être posée. Le premier moteur, immobile, éternel, immatériel, immuable, ne peut être qu'unique; la pluralité des premiers moteurs serait une contradiction et un désordre. Mais, c'est Aristote lui-même qui, après avoir établi l'unité du premier moteur, se demande s'il n'y a pas autant de substances éternelles, immobiles et motrices, qu'il y a de planètes et d'astres. Il répond par l'affirmative; et, à l'en croire, le

soleil, la lune, chacune des planètes, et probablement la terre elle-même, sont mues par autant de substances éternelles, immobiles, immatérielles, comme le premier ciel est mû par le premier moteur. Mais ces moteurs des astres sont-ils indépendants? Ou, sont-ils subordonnés? Aristote se tait sur ce point; et, après avoir examiné les théories des astronomes de son temps, Eudoxe et Callippe, sur les sphères des astres, au nombre de cinquante-cinq ou seulement de quarante-sept, et à chacune desquelles président autant de substances éternelles, il conclut que les astres sont autant de Dieux, et qu'ainsi le divin enveloppe la nature tout entière. Il met, d'ailleurs, ces croyances salutaires sous la garantie des traditions les plus anciennes que le genre humain ait conservées, au milieu de toutes les révolutions et de tous les bouleversements dont il a été la victime.

Mais, hâtons-nous de le dire : Aristote ne se contente pas de ces traditions vénérables; et il en revient à sa propre théorie, pour affirmer de nouveau, et irrévocablement, l'unité du premier moteur, l'unité du ciel, l'unité de Dieu, présidant à l'ordre universel, comme le général est le chef de son armée, comme le père de famille est le maître unique d'une maison bien ordonnée. Il va même jusqu'à réfuter, en quelques mots, le système insensé des deux principes, entre lesquels se diviserait l'univers, livré, entre le bien et le mal, à la plus effroyable anarchie; et il termine le XII[e] livre de sa Philosophie première, le plus précieux de tous, en répétant le fameux vers d'Homère :

Plusieurs chefs sont un mal; il ne faut qu'un seul chef.

Avec Aristote, arrêtons-nous quelques instants sur ces sommets, que bien peu de philosophes ont gravis d'un pas aussi puissant, et où bien moins encore ont trouvé plus de lumière. Aristote s'y est complu; il s'y est reposé, après une longue et pénible route, au travers de toutes les choses de la nature et de la pensée, au travers du monde sensible et du monde intelligible, parcourus dans tous les sens. Puisse son exemple servir d'enseignement à d'autres, qui croient marcher

sur ses traces, et qui, cependant, sont si loin de lui, non-seulement par le génie, mais par la doctrine ! Quand on le connaît, peut-on l'invoquer encore comme un partisan du sensualisme ?

On le voit donc : malgré l'état ruineux où la *Métaphysique* nous est parvenue, et où l'auteur l'a laissée, elle n'en reste pas moins un des plus beaux monuments de la philosophie, soit dans l'Antiquité, soit dans les temps modernes. D'abord, c'est le premier en date, non pas que l'esprit grec avant Aristote n'eût point fait de la Métaphysique ; mais la Métaphysique, si elle était répandue dans tous les systèmes qui s'étaient produits depuis Thalès, n'avait point reçu de forme distincte et scientifique. Platon même, quoiqu'il l'ait semée à pleines mains dans tous ses Dialogues, ne l'a point définie et déterminée. C'est Aristote, le premier, qui la constitue, en marque les limites, en fixe le domaine, et l'explore presque aussi complètement que personne l'a fait après lui.

A ce mérite de priorité, avec les avantages et les inconvénients qu'il comporte, s'en

joint un autre : c'est la gravité et le nombre des questions qu'Aristote a soulevées. Nous les énumérons encore une fois : Définition de la philosophie première, discussion sur la nature des nombres et sur les Idées, examen et réfutation du Scepticisme, théorie de la substance et de la cause, affirmation de l'ordre universel, optimisme, existence et nature du Dieu, voilà les problèmes principaux qu'il agite et qu'il résout, sans parler de bien d'autres. En est-il de plus grands ? En est-il qui sollicitent plus vivement notre raison ? Et la plupart des solutions qu'il propose, ne comptent-elles pas parmi les meilleures qui en aient été données ? Un rapide coup d'œil jeté sur l'histoire de la Métaphysique jusqu'à nos jours nous fera voir à quelle hauteur Aristote s'est élevé, et quelle place il doit occuper parmi ses émules, qui sont en bien petit nombre, si l'on s'en tient à ceux qui sont vraiment dignes de lui être comparés.

Mais, avant de le quitter, adressons-lui encore une louange, que justifie la *Métaphysique,* à chacune de ses pages. Que de choses

ne nous a-t-il pas apprises sur ses devanciers! Il est vrai qu'il les critique plus souvent qu'il ne les approuve; mais, en les critiquant, il nous les fait connaître. Bien plus, quelque confiance qu'il puisse avoir en lui-même, il sent le besoin de consulter les autres, et de savoir ce qu'ils ont pensé. Il se fait un devoir de cette étude scrupuleuse du passé; et il l'impose à la science tout entière, comme une condition indispensable. C'est en ce sens qu'on a pu dire qu'il avait été le premier historien de la philosophie. Ce n'est pas là un mince honneur. Pour lui, c'est si bien un procédé général qu'il l'emploie et le recommande, en politique, en psychologie, en astronomie, en météorologie, en rhétorique, en un mot, dans tous les sujets qu'il a traités. Là où il ne l'applique pas, c'est qu'il n'y a rien eu avant lui, et qu'il est inventeur, comme dans la Logique. Partout ailleurs, il croit devoir faire une exacte revue des opinions qui ont précédé les siennes, pour profiter de ce qu'elles peuvent contenir de vrai, ou pour s'épargner des erreurs déjà commises. Cette prudente déférence pour le passé

est bien rare; il est utile de la signaler comme un excellent exemple, trop peu suivi. Nous devons même rappeler d'autant plus soigneusement ce titre d'Aristote qu'on l'a trop souvent méconnu. A quelles invectives, à quelles calomnies, Bacon ne s'est-il pas livré, quand il accuse le philosophe d'avoir voulu égorger ses frères, comme le font les despotes de l'Orient, afin d'étouffer leur gloire au profit de la sienne! La *Métaphysique* prouverait à elle seule jusqu'à quel point sont fausses ces imputations odieuses. L'accusation retomberait bien plus justement sur Bacon lui-même; et s'il n'eût dépendu que de lui, aurait-il hésité à supprimer la mémoire d'Aristote, afin d'assurer le triomphe, plus que douteux, du prétendu *Novum Organum* sur l'ancien?

Mais passons.

Pour apprécier la valeur de la *Métaphysique* d'Aristote, il n'est pas nécessaire d'interroger toute l'histoire; quelques noms, pris parmi les plus éclatants, y suffisent: Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hégel. Rapproché de chacun d'eux, si le philosophe

antique ne paraît inférieur à aucun, s'il est même supérieur à la plupart, on peut être certain que la gloire ne s'est pas trompée pour lui plus que pour eux. A quelque éloignement qu'il soit de nous, il faut le placer parmi les génies qui ont été les plus bienfaisants et les plus féconds. Étudié dans ses théories principales, il semble être de nos contemporains; et, sauf quelques singularités d'expression, il parle notre langue. Il faut l'écouter très attentivement pour le bien entendre; mais c'est uniquement parce qu'il est profond; ce n'est pas parce qu'il est obscur. Personne n'a été plus maître de sa pensée; et là où il a pu l'amener à sa perfection, elle est d'une clarté et d'une concision que les plus habiles pourraient souhaiter, parce qu'ils ne les ont pas toujours trouvées.

S'il faut franchir deux mille ans entre lui et Descartes, c'est que, durant ce si long intervalle, la Métaphysique, sans avoir été stérile, n'a pas produit de monuments qu'on puisse assimiler au sien.

Parmi les successeurs immédiats de Platon et d'Aristote, dans l'Académie et dans le

Péripatétisme, la Philosophie première avait été tout à coup négligée, peut-être parce qu'elle venait de jeter un grand éclat, et aussi parce qu'elle était trop sévère pour des esprits que le doute commençait à énerver. L'école d'Épicure était encore moins faite pour s'en occuper; la vie lui apparaissait sous des couleurs trop peu sérieuses pour que de telles spéculations pussent lui plaire. Le Stoïcisme, plein d'une foi magnanime dans la Providence, s'était borné à l'affirmer, sans analyser les principes sur lesquels repose cette forte croyance; il se contentait de raffermir les âmes par la morale, allant au plus urgent, et laissant à des temps meilleurs des études plus relevées, mais moins pratiques. Les Alexandrins, Plotin en tête, ont fait beaucoup de Métaphysique; on peut même dire qu'ils n'ont fait que cela. Mais leur mysticisme, né d'une rivalité inopportune contre le Christianisme, les a jetés dans des voies ténébreuses, aussi étrangères à l'esprit hellénique qu'inutiles au monde. Ils ont pensé sans méthode, sans suite, sans aucune régularité, trouvant par-

fois des éclairs sublimes, et tombant, le plus souvent, dans des subtilités séniles ou dans d'extravagantes superstitions. Ce sont de nobles âmes, mais de très-faibles esprits; et Plotin est, à la fois, le plus grand d'entre eux et le moins sage.

Avec l'école d'Athènes et Proclus, après la fermeture des écoles païennes, la haute philosophie disparaît comme elles; elle s'éclipse pour un millier d'années. La théologie la remplace, sans la faire tout à fait oublier. La longue querelle du Nominalisme et du Réalisme, portant sur la question même qui avait divisé Aristote et Platon, entretient les souvenirs de l'Antiquité, trop peu comprise. Mais, quand un moine audacieux ose tenter de sortir du dogme, pour exercer au moindre degré les droits de la libre pensée, il est ramené au giron commun par la plus implacable orthodoxie, depuis l'excommunication de Roscelin, d'Abélard, d'Amaury de Chartres, de David de Dinant, de Roger Bacon, d'Occam, jusqu'au bûcher de Jordano Bruno et de Vanini, et jusqu'à la torture de Campanella. La *Métaphysique* d'Aristote, apportée dans les écoles de Paris dès le début du XIII[e] siècle, y devait produire si peu d'effet, en face de ces terribles répressions, que l'Église, après en avoir interdit la lecture, la permit bientôt, parce que cette lecture était sans danger. Après les découvertes du XV[e] siècle, l'esprit moderne s'éveille au souffle de la Grèce; mais ses premiers essais sont bien aventureux et bien désordonnés. La Renaissance, emportée par son inexpérience et son enthousiasme, n'enfante rien de durable, ni de solide. Bacon a la gloire de briser définitivement le joug de la Scholastique; mais il ne lui est pas donné de renouer la tradition, parce que son fol orgueil le pousse à dédaigner celui qui la représentait le mieux. Bacon a rendu service à l'esprit humain en lui rappelant sa puissance, et en le conviant à la recherche indépendante; mais s'il a fait beaucoup pour les sciences, il n'a rien fait pour la philosophie et la Métaphysique.

C'est Descartes qui reprend la tradition véritable; et l'on pourrait presque croire qu'entre Aristote et le XVII[e] siècle, il ne s'est

rien passé, tant l'entreprise du philosophe français ressemble à celle du philosophe ancien, tant le progrès de l'un à l'autre semble régulier et presque insensible. Tous deux tiennent une place considérable dans l'histoire des sciences; et, si Descartes est un mathématicien de génie et un physiologiste, Aristote est un naturaliste incomparable, et un logicien, qui n'a laissé rien à faire, après lui, dans l'aride domaine qu'il a défriché le premier. Les mérites se valent tout au moins; et Aristote l'emporte par l'étendue et la variété de l'intelligence. En philosophie, les titres scientifiques ne pèsent pas autant qu'on est, en général, porté à le penser; on peut être très-savant sans être philosophe; mais ils ont leur prix quand ils peuvent s'ajouter à des titres supérieurs. C'est ce qui justifie Descartes d'avoir déclaré que ses démonstrations philosophiques sont fort au-dessus de ses démonstrations de géométrie. Aristote ne pensait pas autrement, quand il mettait la Philosophie première à la tête de toutes les sciences, parce qu'elle leur donne à toutes le secret de leurs principes.

Aristote et Descartes cherchent avec la même ardeur le fondement de la certitude, et tous deux le placent également dans l'évidence. Pour Aristote, c'est le principe de contradiction; pour Descartes, c'est son fameux axiome, plus profond encore que celui du philosophe grec. C'est un fait logique d'une certitude et d'une vérité indéniables, fût-ce au scepticisme le plus obstiné, qu'une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas. Cette base peut supporter tout l'édifice de la connaissance humaine; il n'y a pas dans l'intelligence une seule notion qui ne doive s'y appuyer. Mais, si ce principe est de soi évident, combien l'intelligence qui le découvre et le sanctionne, n'est-elle pas encore plus évidente que lui? Sans doute, le principe éclaire l'esprit qui le conçoit; mais, sans l'esprit qui discerne et proclame l'évidence, que seraient, et l'évidence, et le principe? Si l'esprit reçoit de la lumière, c'est lui d'abord qui la donne; et le principe resterait à jamais caché et obscur, si l'intelligence ne le faisait pas sortir des ténèbres, en y projetant sa propre clarté.

Ainsi, l'axiome cartésien va aussi loin qu'il est possible d'aller ; la raison, parvenue à cette limite dernière, ne peut la dépasser ; elle s'affirme en se saisissant, et fait ainsi acte de foi à elle-même. C'est le *nec plus ultrà,* qu'on ne peut franchir sans tomber dans les abîmes ; c'est l'*inconcussum,* qu'on ne peut renverser sans renverser tout le reste. Il n'y a que le Mysticisme qui essaye ce suicide de la raison, et qui répudie la réflexion, pour s'abandonner sans réserve à l'instinct du sentiment, qui est bien aussi une trace de Dieu dans l'homme, mais une trace d'un ordre inférieur.

Ce qui confère à l'axiome cartésien un immense avantage sur le principe de contradiction, sur tout autre principe quel qu'il puisse être, c'est qu'il n'est pas seulement un fait de logique ; il est, en outre, un fait vivant et actuel. Aristote voyait dans la pensée de la pensée l'acte éternel de la vie divine. Le « Je pense, donc je suis » est bien aussi la pensée de la pensée. La seule différence, c'est que l'infirmité humaine a des bornes ; et que, au lieu d'un acte éternel et

immobile, comme celui de Dieu, l'homme n'a qu'un acte passager et sujet à mille variations. Mais, à l'instant où l'homme pense sa propre pensée, cet acte, bien que fugitif, lui révèle son existence. Son être est essentiellement sa pensée ; et les deux phénomènes se confondent si bien qu'ils sont absolument inséparables, pour la syllogistique la plus subtile. Descartes ne distingue pas la pensée et l'existence ; il les identifie.

Quiconque veut s'entendre avec soi-même ne peut plus adopter un autre point de départ. Si l'on redoute les atteintes délétères du Scepticisme, on ne découvrira pas de remède plus salutaire. Il est déjà bien difficile au sceptique de nier le principe de contradiction, puisque c'est nier ses propres arguments. Nier sa pensée est d'une impossibilité absolue, au moment où l'on s'en sert. Si l'on se permet cette puérile bravade, le mieux serait encore d'imiter le silence de Cratyle. Mais, alors, on abdique sa nature d'homme, et l'on se réduit à cet état de matière inerte dont parle Aristote, dans sa lutte contre les Sophistes de son temps. Descar-

tes nous propose une « méthode pour bien « conduire notre raison et pour chercher « la vérité dans les sciences » ; les règles qu'il conseille et qu'il s'était imposées à lui-même, sont excellentes sans contredit ; mais ces règles ne sont ni aussi neuves, ni aussi utiles, qu'il le croyait. Sans elles, et avant lui, Copernic, Képler et tant d'autres, pour ne point parler des Anciens, avaient fait faire aux sciences des progrès étonnants. Après lui, on ne voit pas que les sciences aient eu recours à la pratique rigoureuse de ces règles, que, d'ailleurs, tous les esprits bien faits appliquent spontanément, et presque sans réflexion. Descartes lui-même a dû au génie que Dieu lui avait donné, et non à sa méthode, ses découvertes en dioptrique, en météorologie, en géométrie ; et la preuve, c'est qu'aucun de ses disciples, parmi les plus dociles à suivre ses exemples et ses leçons, n'a rien produit de ce qu'avait produit le maître. La méthode n'est donc pas aussi féconde que, dans sa modestie, il le supposait. Mais ce qui est vrai à jamais, c'est que voilà mis à nu le foyer de « cette

« lumière qui éclaire tout homme venant en « ce monde ». Tous ne l'aperçoivent pas, bien que tous portent en eux le flambeau ; mais ceux qui tiennent à l'apercevoir doivent suivre désormais les pas de Descartes, pour affermir les leurs. C'est bien de son axiome que la philosophie peut dire, plus justement que personne : « Hors de là, pas de salut. » Tous les systèmes qui, depuis le XVIIe siècle, s'en sont écartés, ont payé cette erreur de leur chute, et le même échec attend tous les systèmes qui s'en écarteront, en se mettant en désaccord avec lui. La psychologie doit être le nécessaire commencement de toute philosophie qui redoute les chimères, et qui ne veut pas s'en contenter.

En ceci, Descartes est supérieur à Aristote et à tous les grands esprits qui avaient cherché, plus ou moins heureusement, le critérium de la certitude. Quelques-uns l'avaient trouvé déjà dans l'évidence ; mais personne avant Descartes n'avait montré le critérium de l'évidence elle-même. Après cette première supériorité que Descartes a sur

Aristote, on doit lui en reconnaître une autre. Il a rattaché indissolublement l'existence de Dieu à l'existence et à la pensée de l'homme. Sans sortir de l'enceinte de l'âme, il a pu établir cette preuve définitive, que d'autres n'ont demandée qu'au spectacle du monde extérieur. Le *Cœli enarrant gloriam Dei* est à l'usage des philosophes, aussi bien que de la foule ; et la théorie du premier moteur, dans Aristote, n'est pas autre chose que la traduction philosophique du sentiment commun de l'humanité. Mais, la preuve cartésienne nous est bien autrement intime, puisque, grâce à elle, l'athéisme devient la négation de notre propre existence, en même temps que la négation de Dieu. De l'être fini que nous sommes, et que nous sentons en nous, quand nous y rentrons, ne serait-ce que quelques moments, la raison remonte à l'être infini, d'où nous venons, et de qui, par conséquent, viennent aussi toutes choses. De l'idée que nous en avons, nous concluons à son existence nécessaire ; car il serait contradictoire qu'il nous eût accordé la pensée

et la vie, et que, lui-même, il n'eût, ni la vie, ni la pensée.

On a contesté la force de cette preuve; mais c'est bien à tort. Elle est d'une inébranlable solidité; et si Descartes avait besoin d'un appui, on pourrait invoquer celui d'Aristote. Après avoir démontré que l'acte éternel et immobile de la pensée est la vie de Dieu, ou du premier moteur, Aristote affirme que Dieu est le plus parfait des êtres, et, par suite, le principe de toutes choses[1]. Aussi, blâme-t-il vivement les Pythagoriciens et Speusippe, qui ont refusé la perfection au principe, et qui l'ont transportée aux êtres que le principe produit, au lieu de la placer dans le principe lui-même. Selon eux, les animaux et les plantes, arrivés à tout leur développement, sont plus parfaits que les germes d'où ils sortent; et, par conséquent, c'est l'effet, et non la cause, qui réalise la perfection. Aristote leur répond que le germe lui-même vient nécessairement d'un être parfait et supérieur. Ainsi, dans la gé-

[1] *Métaphysique* d'Aristote, liv. XII, ch. VII, § 8.

nération, c'est le germe d'abord qui vient de l'homme, et non point l'homme qui d'abord vient du germe. Avant de pouvoir se développer, le germe doit être produit par un être complet. Aristote en conclut que c'est le principe qui est la perfection et l'infini, tandis que l'effet n'est que le fini et l'imparfait. Au fond, cet argument revient à celui de Descartes ; et, sauf la forme, il est le même. Du fini que nous observons en nous, et de notre évidente imperfection, nous concluons légitimement que c'est d'un être infini, parfait et antérieur, que nous venons. Sur ce point comme sur tant d'autres, Aristote et Descartes pensent de même ; et l'esprit humain peut s'en rapporter à leur double autorité.

On reproche encore à Descartes d'avoir ouvert la porte à l'Idéalisme et au Scepticisme, en n'admettant la réalité du monde extérieur que sur la foi de la véracité divine. Nous ne croyons au témoignage de nos sens et de nos facultés, lui fait-on dire, que parce que nous croyons aussi que Dieu, dans sa perfection infinie, ne peut pas nous tromper ;

il est véridique, par cela seul qu'il est parfait. Cette critique n'est peut-être pas très fondée. Descartes ne dit pas que, si nous nous en rapportons à nos facultés, ce soit exclusivement parce que Dieu est véridique à l'égard de l'homme ; il dit seulement que, si l'on pouvait jamais douter du témoignage irrésistible de nos facultés, que le genre humain accepte unanimement, il faudrait aller jusqu'à admettre que Dieu est trompeur et se joue de ses créatures. Descartes a donc cru, comme tout le monde, à la réalité du dehors ; et, quoiqu'il ne l'ait pas expressément indiquée dans son axiome, on peut assurer qu'elle y est implicitement comprise. La véracité divine est un argument qu'il oppose à un doute insensé ; et c'est presque à contre-cœur qu'il consent à y répondre. Aristote non plus n'a jamais démontré la réalité des choses extérieures ; et, cependant, qui pourrait imaginer qu'il en doutât ? Les deux philosophes eussent mieux fait peut-être de consacrer à cette question une théorie spéciale et approfondie ; mais, s'ils l'ont omise, c'est que l'un

et l'autre, sans doute, ils auront trouvé cette théorie à peu près inutile [1].

Ainsi, la gloire de Descartes, c'est d'abord d'avoir donné à l'esprit humain non pas une méthode, mais la méthode proprement dite, d'avoir affirmé que l'essence de notre être, c'est de penser, d'avoir uni d'un lien nécessaire l'existence de Dieu à la nôtre, d'avoir démontré, tout ensemble, la providence et la spiritualité de l'âme, notre libre arbitre et notre personnalité, avec les conséquences morales et intellectuelles que portent ces principes sacrés.

Le malheur de Spinoza, c'est d'avoir nié tout cela. Malgré les intentions les plus pures, il a été le promoteur d'un athéisme nouveau, qui, depuis deux siècles, a causé bien des naufrages, et ne cesse de faire des victimes. Spinoza, quoique Leibniz ait essayé de le rattacher à Descartes, n'a rien de Descartes. Il en serait bien plutôt l'ennemi, si la douceur de son âme ne lui avait évité ces violentes animadversions, qui passionnent les doctrines aussi souvent que les individus. Il n'a jamais approuvé les principes Cartésiens, même lorsqu'il paraissait les enseigner ; et il s'est toujours défendu d'y montrer la moindre adhésion. Comme l'a si bien prouvé M. Cousin [1], le système de Spinoza n'a rien emprunté à celui de Descartes, pas même la fameuse définition de la substance. Si l'on veut trouver des ancêtres au Spinozisme, il faut les chercher parmi les philosophes arabes et juifs, Averroës, Maimonide, Lévy Ben Gerson, et quelques autres. Tout ce que Descartes a fourni à Spinoza, c'est peut-être le fâcheux procédé d'appliquer aux matières philosophiques les formes de la géométrie, quoiqu'il convienne de les laisser aux mathématiques. La rigueur apparente de ces formules n'est qu'une difficulté de plus, dans des sujets qui ne les compor-

[1] Voltaire, agitant la question de savoir s'il y a en effet des objets extérieurs, ajoute : « On n'aurait point songé à traiter « cette question, si les philosophes n'avaient cherché à douter « des choses les plus claires, comme ils se sont flattés de con- « naître les plus douteuses. » *Traité de Métaphysique*, 1734, p. 304, édition Beuchot, t. XXXVII.

[1] V. Cousin, *Histoire de la philosophie*, leçon VIIIe, pp. 426 et suiv., Édition de 1872.

tent pas, et qui, par eux-mêmes, sont déjà bien assez épineux.

La première cause de toutes les aberrations de Spinoza, c'est d'avoir pris une définition pour point de départ ; c'est d'avoir cru qu'il pouvait construire, sur cette base étroite et fragile, tout un système de philosophie, de morale, de métaphysique et de théodicée. Une définition est nécessairement arbitraire ; car, en supposant même qu'elle soit exacte, elle peut toujours sembler incomplète ; il est toujours permis d'y ajouter on d'en retrancher quelque chose ; elle ne porte jamais avec elle son évidence. On doit se garder de confondre une définition avec un axiome. Ce qui donne à l'axiome son autorité, c'est qu'il est évident par lui-même, et qu'il n'a pas besoin d'être démontré. C'est ainsi qu'Aristote a pu poser comme un axiome irréfutable le principe de contradiction, et s'en servir pour vaincre le Scepticisme ; c'est ainsi que Descartes a pu poser son axiome souverain, qu'on peut, à juste titre, appeler l'axiome des axiomes. Il n'y a rien d'arbitraire, ni dans le principe de contradiction, ni dans le « Je pense, donc je « suis ». On ne peut les nier, l'un et l'autre, qu'à la condition de se mettre soi-même hors de toute raison, et, en quelque sorte, hors la loi. Au contraire, la définition de Spinoza est non-seulement contestable ; elle est, de plus, absolument inapplicable aux réalités. Descartes, qui un instant en avait avancé une toute pareille, trente ou quarante ans avant son prétendu disciple, s'était hâté de la révoquer, parce qu'il s'était aperçu tout aussitôt de sa méprise.

La substance est, si l'on veut, ce qui existe en soi et par soi ; Aristote l'avait dit le premier, et il l'avait répété à satiété. Mais, c'est la substance considérée dans ses rapports avec ses attributs ou ses accidents ; ce n'est pas la substance considérée dans ses rapports avec Dieu ; l'attribut n'existe que dans la substance, tandis que la subtance est, relativement à l'attribut, par elle-même et en elle-même. Cette définition, qui est parfaitement vraie dans le Péripatétisme, où elle est spéciale et partielle, devient parfaitement fausse dans Spinoza, qui la rend

universelle, et qui l'applique à Dieu seul, anéantissant tout le reste, malgré les réclamations les plus éclatantes de la raison et de la conscience, et réduisant la substance infinie elle-même, telle qu'il la conçoit, à n'être qu'une abstraction, vide d'intelligence, de bonté, de providence, de liberté, et soumise à une nécessité que le Paganisme antique avait faite moins cruelle et moins sombre. Dans la doctrine de Spinoza, l'humanité périt tout entière ; la distinction du bien et du mal est abolie ; et il a beau intituler un de ses principaux ouvrages, la Morale, *Ethica,* il aboutit à une négation absolue de la morale, puisque la morale repose avant tout sur le libre arbitre. Si l'homme n'est qu'un des modes infinis de Dieu, si l'Idée n'est en l'homme qu'un mode de la pensée divine, si notre corps n'est qu'un mode de l'étendue divine, alors que sommes-nous? Mis au rang de tous les êtres qui nous entourent, ramenés au niveau de la matière inorganique, n'est-ce pas notre anéantissement dès cette vie? Alors, que devient l'homme, tel que la science et la

philosophie l'observent, l'étudient et le connaissent, depuis que la philosophie et la science, avec les religions, essayent d'éclairer les voies obscures où nous marchons? Spinoza est-il donc seul à avoir raison contre le genre humain tout entier? Si Descartes et Spinoza ne sont que des modes divins, pourquoi cette différence entre leurs systèmes? Comment la pensée de l'un n'est-elle pas identiquement celle de l'autre?

On ne peut nier que, dans cette immolation métaphysique de l'être humain, s'absorbant en Dieu avec l'univers, il n'y ait une certaine grandeur, et une sorte de majesté désolée, qui tiennent au contact même de l'infini. L'homme ne peut s'occuper de ces grandes choses sans en recevoir quelque reflet. Mais, en ceci, Spinoza n'a pas de privilège; tous ceux qui, parmi nous, ont été séduits à ses doctrines, ont quelque peu de ces lueurs grandioses et décevantes. Dans l'Antiquité, Lucrèce, interprétant Épicure, avait de ces accents. En remontant encore plus loin, l'Inde a connu, presque aussi bien que Spinoza, cette abdication de la nature

humaine. Les épopées brahmaniques ont chanté l'absorption de tous les êtres dans l'être unique et infini ; la Bhagavad-Guîtâ [1] serait l'antécédent direct et l'ébauche du Spinozisme, si Spinoza avait pu la lire, avec les livres du Talmud et de la Cabale. Le mysticisme sans frein des Mounis hindous, ou des Arhats bouddhistes, a commis ces excès fanatiques, auxquels la solitude pousse des esprits vigoureux et méditatifs. La vie de Spinoza est fort honorable ; il a été un modèle de résignation vertueuse et de constante spéculation ; mais s'il avait moins vécu avec lui-même, et qu'il eût pratiqué davantage les hommes et les choses, il est peu probable qu'il eût enfanté un système où il les défigure si étrangement les uns et les autres. Le spectacle des affaires humaines, vu de plus près, ne lui aurait pas permis de nier aussi résolûment la liberté de l'homme, et de faire de nous, non pas même les instruments, mais les simples manifestations de Dieu. Renfermé sans cesse dans la prison de

[1] Voir notre traduction, dans le *Journal des Savants*, cahiers de mars, avril, juillet et septembre 1868.

sa propre pensée, il n'a vu qu'elle ; et il ne s'est pas douté que, en philosophie aussi bien qu'en morale et en politique, il composait un roman faux et triste, bien plutôt qu'une véritable doctrine. Bâti par sa puissante imagination, son système ne reposait sur rien ; mais il était fait pour séduire des esprits aussi peu pratiques que le sien et aussi aventureux. Il n'a eu que trop d'imitateurs, de même qu'il n'avait eu que trop de devanciers, plus inconscients et moins persuasifs que lui.

On peut librement critiquer Leibniz sans risquer de porter la moindre atteinte à sa gloire. Il est tellement grand qu'on peut beaucoup lui retrancher, surtout en philosophie, sans le diminuer. Il s'est occupé de Métaphysique, comme il s'occupait de tout, par une curiosité d'esprit insatiable ; mais il n'a pas fait de la philosophie l'objet principal de sa vie, comme Descartes ou Spinoza, comme Aristote ou Platon. Il a été fort mêlé aux affaires de son temps ; mais il semble qu'il s'y est dispersé ; il a peut-être quelquefois perdu en régularité ce qu'il gagnait en

étendue. Il a eu beaucoup moins d'influence que Spinoza, qu'il combattait, non sans motif, et surtout moins que le Cartésianisme, qu'il a poursuivi, avec une malveillance et une injustice peu dignes d'un philosophe. C'est que Leibniz n'a point eu de méthode, et qu'il a méconnu la vérité de celle de Descartes. Aussi, n'a-t-il pas réformé la Philosophie première, ainsi qu'il s'en flattait; il n'a pas même donné une définition acceptable de la substance. Sa théorie des Monades, ainsi que l'Harmonie préétablie, sont reléguées dès longtemps parmi les rêves philosophiques. Son monument principal, c'est encore sa réfutation de Locke. Mais une polémique n'est point un système. Le même défaut se retrouve dans sa théodicée, où il est bien difficile, en dehors de l'Optimisme, de saisir ses opinions personnelles, parce qu'il est trop occupé à combattre les opinions d'autrui. Il ne réussit pas plus à établir la conformité de la raison et de la foi, qu'il n'avait réussi à concilier les protestants et les catholiques. En un mot, quel que soit son génie, il est en philosophie à une distance considérable de Descartes, qu'il n'a pas toujours bien compris, et qu'il a peut-être calomnié.

Leibniz n'avait fait qu'annoncer la réforme de la Philosophie première, sans l'accomplir. Kant reprend cette périlleuse entreprise. En se guidant sur Copernic, il se flatte de changer du tout au tout le point de vue, et de découvrir enfin la vérité, qui avait jusqu'à lui échappé à tout le monde. L'astronome réformateur avait fondé une science nouvelle et exacte, en faisant tourner la terre autour du soleil, et en infligeant, au témoignage des sens et à l'opinion vulgaire, le démenti de la raison. Le philosophe crut pouvoir faire une révolution semblable pour la Métaphysique, en répudiant toute intervention de la sensibilité, et en se renfermant rigoureusement dans ce qu'il appelle la Raison pure. Selon lui, « la Métaphysique « consiste exclusivement dans la connais- « sance rationnelle spéculative, et elle « s'élève au-dessus de l'expérience par les « concepts seuls. Mais, ajoute-t-il, elle n'a « pas été assez heureuse jusqu'ici pour con-

« quérir le caractère d'une science, quoi-
« qu'elle soit la plus ancienne de toutes, et
« qu'elle dût leur survivre, quand même
« toutes les autres viendraient à être en-
« glouties dans le gouffre de la barbarie[1]. »

Le novateur vise donc à faire de la Métaphysique une science aussi régulière qu'aucune autre. Mais, tout révolutionnaire qu'il se croit, il soupçonne néanmoins qu'il peut bien avoir eu des prédécesseurs; et, parmi eux, il cite Platon « qui, dédaignant, dit-il, « le monde sensible, où la raison est tenue « dans des bornes si étroites, se hasarde, « au-delà du monde, sur les ailes des Idées, « dans l'espace vide de l'entendement pur. » Cette appréciation bizarre ne donne qu'une notion très-insuffisante de la Dialectique platonicienne, qui, loin de dédaigner le monde sensible, y prend au contraire son point d'appui. Même avant Platon, Socrate déclarait déjà que, après bien des excursions dans le monde sensible, il avait trouvé qu'il ne devait avoir recours qu'à la raison

[1] Voir la *Critique de la Raison pure*, traduction de M. Tissot, p. 43.

et regarder en elle la vérité des choses. Après Platon, Aristote avait eu ses Universaux, qui se trouvent certainement dans le domaine de l'entendement pur, tout aussi bien que les Idées, avec lesquelles on peut les confondre. Les Alexandrins s'étaient adressés aussi à la pure raison; et leur mysticisme avait également l'orgueil de s'élever au-dessus du monde sensible. Bien plus, sans remonter aussi haut dans l'histoire, Kant avait tout à côté de lui Descartes, dont la méthode rationnelle n'emprunte non plus quoi que ce soit au monde extérieur, et qui, se bornant au monde de la pensée et de la conscience, ne consulte exclusivement que la pure raison.

La tentative de Kant n'est donc pas aussi neuve qu'il se le figure; mais il eût importé peu qu'elle ne fût pas originale, si elle avait été heureuse. Loin de là, elle a radicalement échoué. Après avoir fait quelque temps beaucoup de bruit, et avoir joui d'une vogue éphémère, elle est, après moins d'un siècle, désormais oubliée; et l'histoire de la philosophie ne peut pas, dans sa justice, faire

appel d'un jugement si mérité. Kant se promettait de réhabiliter la Métaphysique, et de la relever du décri où elle était tombée, par suite de ces discussions vaines, de « ces « combats simulés » entre des philosophes qui ne sont que des rhéteurs, et à cause de « ces tâtonnements, qui sont d'autant plus « déplorables qu'ils se passent entre de « simples concepts. » Le Criticisme de Kant n'a fait que compromettre encore davantage la Métaphysique, auprès de tous les esprits sérieux et pratiques; et, si jamais elle pouvait périr, c'est de la main de tels défenseurs qu'elle périrait. Devant cet appareil formidable de déductions logiques, devant ce néologisme aussi inventif qu'inutile, devant cette prodigalité de formules sans fin, qui n'ont rien d'indispensable, on peut se demander s'il ne vaudrait pas mieux retourner aux carrières de la Scholastique et du Moyen-Age, qui ont, du moins, l'avantage d'être dès longtemps connues. Kant voit si peu le dédale où il s'engage, qu'il reproche aux écoles « leurs toiles d'araignées », et qu'il est persuadé qu'il fait « un traité de la

« méthode, si ce n'est précisément le sys- « tème de la science elle-même ». Il était difficile de se tromper plus complètement, on pourrait presque dire, plus lourdement.

A l'écouter, la *Critique* doit restreindre l'usage de notre raison au lieu de l'étendre. C'est très-bien; mais voyez comme Kant restreint les audaces de cette raison effrénée, qu'il veut soumettre au joug! Il l'autorise à révoquer en doute ces simples choses et ces banales croyances : L'âme, la liberté, Dieu; et il ne lui permet d'ajouter foi qu'au devoir, qui cependant ne repose plus que sur un absolu néant, du moment que l'on ne peut croire ni à Dieu, qui a fait la loi morale, ni à la pensée, qui la comprend, ni au libre arbitre, qui l'accomplit héroïquement, à travers tous les sacrifices. Si c'est là restreindre la raison, qu'est-ce donc que lui lâcher la bride? On a dit que Kant avait commis une généreuse inconséquence[1]; mais il vaut mieux n'être pas inconséquent, quand on peut, avec si peu de peine, éviter

[1] Voir M. Victor Cousin, *Histoire de la philosophie*, leçon xe, pp. 557 et suiv., Édition de 1872.

de l'être; et Descartes, tant négligé par Kant et ses successeurs, n'est-il pas mille fois plus sage? Kant ajoute que « les objets considé-« rés comme phénomènes se règlent sur « notre mode de représentation » ; et, selon lui, l'espace, le temps, ainsi que Dieu, le libre arbitre et l'âme, ne sont que des formes de notre raison subjective, et, en dehors d'elle, ne répondent à aucune réalité substantielle. Mais Kant ne pense donc pas à Protagore, qui, vingt siècles auparavant, au grand scandale de Socrate et de la Grèce, déclarait que « L'homme est la mesure de tout! » L'homme de Kant ressuscite et aggrave l'homme de Protagore ; et le philosophe du XVIII[e] siède, entraîné par son système, se joint aux sophistes anciens, qu'il oublie, et aux sophistes de son temps, qu'il avait la résolution de réfuter. Sans le vouloir, il n'a fait que leur préparer des armes, qui ne sont pas plus fortes que les leurs, mais qui semblent plus nouvelles.

En même temps qu'on s'étonne de voir Kant rendre tout son arsenal à ses ennemis, on ne peut qu'être touché de sa franchise,

qui va jusqu'à la plus étonnante naïveté. Il demande, pour la Critique de la Raison pure, la faveur des gouvernements, parce que « la *Critique* est le seul moyen de couper les « racines mêmes du matérialisme, du fata-« lisme, de l'athéisme, de l'incrédulité, du « fanatisme, et de la superstition, enfin, « aussi celles de l'idéalisme et du scepti-« cisme ». Pas un gouvernement n'a répondu à une invitation peu opportune et peu philosophique. La Convention seule a honoré Kant du titre de citoyen français. Mais il n'est pas probable que l'assemblée révolutionnaire entendît assurer sa protection aux théories de la *Critique,* qui devaient lui être assez peu familières, puisque, vingt ou trente ans plus tard, elles étaient à peine connues de quelques penseurs en France.

Quant à couper les racines de l'idéalisme, le philosophe a pu voir personnellement ce qu'il en était par l'Idéalisme transcendental de Fichte, conséquence directe de la Critique de la Raison pure. Jamais l'idéalisme n'avait été poussé à cet excès, pas même par Berkeley. Mais si Fichte avait

outré les théories de son maître, dans la pratique il restait fidèle à ses nobles leçons, en sachant mourir pour sa patrie ; et les vertus du citoyen semblaient grandir de toutes les erreurs de l'École. Pour l'athéisme, l'incrédulité et le scepticisme, Kant s'est encore plus abusé ; c'est depuis l'apparition de la *Critique* que ces fléaux se sont déchaînés sur le monde germanique, avec le panthéisme, inconséquent dans Schelling, et d'une hardiesse sans bornes dans Hégel, intelligence d'une étendue et d'une puissance extraordinaires, mais qui, en croyant renouveler Aristote, n'a guère fait que renouveler les obscurités du vieil Héraclite et celles de Spinoza. L'Idée, dans l'esprit de l'homme, a pris la place de Dieu dans la nature et dans l'univers ; dominatrice et souveraine, l'Idée règle les mondes, et elle est bien près de les créer. L'homme, devenu l'être infini, se décerne l'apothéose. Il n'y a plus qu'un chef dans l'ensemble des choses ; ce chef, c'est lui, comprenant tout, et disposant de tout. Mais ce n'est pas là précisément cette unité de commandement que demandait

Aristote, à la fin de sa *Métaphysique*. Ce n'est pas là non plus ce que demande le sens commun ; et ces démences d'une spéculation sacrilège, autant qu'immodeste, ont amené un chaos de systèmes qui ne devait finir que par un scepticisme général, et par le mépris de toute philosophie. Kant n'est pas responsable de tout ce mal ; mais c'est lui qui l'a provoqué, quoiqu'en voulant le prévenir. En supposant qu'il sentît les approches de cet effroyable orage, il n'aura fait que les efforts les plus stériles pour le conjurer, et il en aura précipité l'explosion.

La conclusion qui ressort de cette rapide revue de l'histoire de la philosophie, c'est qu'Aristote doit être rangé parmi les plus grands métaphysiciens de tous les siècles ; sa doctrine est, avec celle de Descartes, une des plus solides et des plus claires qui se soient jamais produites.

Mais, sans négliger l'histoire et ses enseignements, élevons-nous au-dessus d'elle ; et recherchons, à cette heure, non plus ce que la Métaphysique a pu être dans le passé, et chez tous les peuples un peu éclairés, mais

bien ce que la Métaphysique est en elle-même, quels sont ses droits, quelle est sa place parmi les sciences, quelles sont les questions qui lui appartiennent. Sachons si l'étude de ces questions est un besoin essentiel et permanent de l'esprit humain, ou si, comme on l'a répété trop souvent, depuis Aristophane, ce n'est qu'un nuage, poursuivi par des penseurs moins raisonnables qu'obstinés.

Aujourd'hui, par ce temps de libre examen, d'indépendance et de sécurité, il serait assez inutile de réclamer pour la philosophie des droits que personne ne peut tenter de restreindre, ou qui, du moins, sont si peu menacés que les défendre, c'est paraître en douter gratuitement. Cependant, la persécution n'est pas tellement ancienne qu'il faille en perdre tout souvenir ; et quoique, selon toute apparence, elle ne doive jamais renaître, il est bon de redire, encore une fois, ce qu'est la philosophie, en présence de la théologie, qui la supprime quand elle le peut, et autant qu'elle le peut, et aussi en présence de la science, qui, pour d'autres motifs et sous d'autres formes,

n'est pas beaucoup plus indulgente. L'une traite la philosophie de téméraire et de dangereuse. L'autre la déclare parfaitement vaine. Des deux parts, science et théologie, la philosophie est proscrite. Entre ces deux ordres d'adversaires, elle poursuit sa route, comme elle l'a fait jadis, malgré tant d'écueils et parfois de dangers, depuis les temps de Pythagore, qui le premier a eu l'honneur de l'appeler de son nom.

Iamblique, dans la Vie du sage de Samos, lui attribue une opinion qui est si vraisemblable qu'on peut penser qu'elle est vraie ; une tradition intelligente et pieuse l'a conservée à notre usage et à notre admiration. « Les sociétés que les hommes forment sur « cette terre, disait Pythagore, ressemblent « assez bien à la foule qui se presse aux « fêtes solennelles de la Grèce. Les gens qui « se rendent à ces réunions et à ces jeux, « sont de toutes les classes, et chacun s'y « rend avec des vues différentes. L'un, « poussé par le désir du gain, y porte des « marchandises, qu'il compte vendre à grand

« profit ; un autre y est attiré par l'amour de « la gloire, et il ne veut que montrer sa vi« gueur corporelle. Enfin, il y a une troi« sième espèce de gens, qui sont les plus « libres et les plus désintéressés. Ceux-là « n'ont d'autre but que de visiter le lieu de « la fête, d'y regarder à leur aise les beaux « ouvrages qu'y étalent les artistes, et d'y « entendre les curieux discours qu'on peut « toujours recueillir dans ces nombreuses « assemblées. C'est de la même façon que « les hommes, dans leurs relations sociales, « sont adonnés aux soins les plus divers. Les « uns ont la passion de l'argent et du plai« sir, qui les entraîne ; les autres n'ont soif « que du pouvoir, et veulent commander à « l'univers, pleins d'orgueil et avides de re« nommée. Mais ce que l'homme peut faire « de mieux en ce monde, c'est de contem« pler les objets magnifiques qu'il a sous « les yeux ; et, quand on prend ainsi la vie, « on s'appelle philosophe. Rien n'est plus « beau que le spectacle du ciel rempli des « astres qui s'y meuvent, pourvu qu'en ad« mirant l'ordre qui les régit, on remonte à

« leur premier principe, que la raison seule « peut concevoir [1]. »

Nous n'avons pas à comprendre la philosophie autrement que ne la comprenait Pythagore. Pour nous, elle est ce qu'elle était pour lui, ce qu'elle sera pour nos successeurs, à savoir : la spéculation en grand, la spéculation désintéressée et systématique, circonspecte et indépendante, n'acceptant d'autres guides que la raison et la vérité. Ce qui distingue la philosophie de toutes les sciences particulières, c'est qu'elle essaye d'embrasser l'ensemble des choses. Tandis que les sciences de détail ont chacune leur sujet spécial et déterminé, comme Aristote l'a si bien vu, la philosophie a pour objet propre la totalité des êtres. C'est là tout à la fois sa force et sa faiblesse. La science peut paraître plus facile et plus exacte, quand elle est plus circonscrite ; mais, à y regarder de près, ce n'est là qu'une illusion. L'infini se rencontre dans la petitesse, aussi bien que dans la grandeur ; et une science spé-

[1] Iamblique, *Vie de Pythagore*, XII, § 58, p. 28, édition Firmin-Didot.

ciale, avec ses analyses minutieuses, n'épuise pas plus l'infini que ne l'épuise la science générale, dans sa sphère sans limites. Certainement, ce que nous apprennent les sciences analytiques est très curieux, et souvent très utile. La philosophie le conteste moins que personne, puisqu'elle doit faire usage, dans une certaine mesure, de toutes les découvertes scientifiques. Mais, s'il est intéressant de connaître l'organisation rudimentaire de la matière inerte, l'organisation plus compliquée du végétal, l'organisation supérieure du règne animal, dans toutes ses variétés et à tous ses échelons ; s'il est intéressant de reconstituer les annales du globe que nous habitons, de pénétrer dans les profondeurs infinies des cieux, pour y marquer, pas à pas, la marche régulière des mondes innombrables ; s'il est intéressant d'observer l'action des corps les uns sur les autres depuis l'attraction moléculaire jusqu'à l'attraction universelle, n'est-il pas d'un intérêt mille fois plus grand encore de rechercher, ainsi que nous le pouvons, l'origine de toutes ces merveilles, la cause pre-

mière de tous ces phénomènes admirables ; et à côté d'eux, au-dessus d'eux, d'étudier l'homme dans sa nature intellectuelle et morale et dans sa destinée, l'homme, c'est-à-dire l'être que nous sommes, accessible à notre observation mieux que tout ce qui nous entoure et n'est pas nous ? Bien plus, c'est l'esprit de l'homme qui fait la science, à tous les degrés. En réunissant les Matériaux que la réalité lui fournit, il y ajoute beaucoup du sien ; et, quelquefois même, il y met à peu près tout, comme dans les Mathématiques. Les sciences spéciales n'ont point à s'occuper de cette part immuable que l'homme apporte dans chacune d'elles, en les cultivant. Mais, il faut qu'il y ait une science qui s'en occupe ; et c'est la philosophie, ou la science générale, qui se charge de ce soin, au grand avantage de toutes les autres sciences, moins vastes qu'elle.

Ainsi, l'objet de la philosophie étant l'universalité des choses, cet objet peut se décomposer en trois autres : l'homme d'abord, le monde ensuite, et la méthode que l'intelligence humaine doit employer à sa propre

étude et à l'étude de l'extérieur. Voilà comment la philosophie a pu être prise à juste titre pour la science des principes et des causes, pour la science des choses divines et humaines; voilà comment Aristote la nomme déjà la plus divine des sciences, la science de l'Être, c'est-à-dire, la science de ce qui est réellement, et comment il doit la réserver, dans sa perfection, à Dieu seul. Ne soyons pas plus timides que le philosophe antique; et croyons avec lui que, sur ces questions qui renferment tout, il nous est possible d'arriver, pour notre part, à la vérité. Dans l'Antiquité grecque et romaine, et presque jusqu'à nous, l'habitude avait prévalu de diviser la philosophie en Logique, Morale et Physique. Quelques écoles, comme celle d'Épicure, y ajoutaient la Canonique, qui correspond à la Méthode. Kant partageait encore sa métaphysique en ontologie, cosmologie, psychologie, et théologie rationnelle. Ces divisions importent assez peu. Nous nous en tenons à celle qui vient d'être indiquée, et qui assigne pour domaine à la Philosophie première les trois questions de

la méthode, de la pensée, et de Dieu, manifesté à l'homme par les phénomènes de la nature et par notre raison.

Devant la généralité et l'importance de ces problèmes, tous les autres s'effacent ou pâlissent. C'est en vue de cet intérêt supérieur qu'à certaines époques, chez certains peuples, la religion a été chargée d'en garder le monopole et le dépôt inviolable. C'est surtout dans le Christianisme du Moyen-Age qu'a sévi l'intolérance, qu'aucune autre religion n'a portée aussi loin. La philosophie, qui a eu tant à en souffrir, peut aisément aujourd'hui être équitable, et reconnaître que cette intolérance, impossible désormais, venait, dans le passé, de deux causes à peu près irrésistibles. Lorsque l'on croit sincèrement, comme l'ont fait de longs siècles, que Dieu a parlé, et que sa parole est renfermée dans un livre, on ne saurait permettre aucune contradiction. Auprès de la parole divine, quel poids peut avoir une parole humaine, quelque sage qu'elle puisse être? Si le salut de la société semble attaché au maintien de la foi, à quels excès ne se laisse-

t-on pas emporter, quand les mœurs sont encore grossières et farouches? L'ardeur même des convictions redouble la cruauté des supplices, et l'on en arrive à punir par le fer et le feu des opinions qui méritaient à peine d'être discutées dans les écoles, d'où elles ne sortaient pas. A cette cause, s'en ajoutait une autre presque aussi puissante. La religion, qui n'occupait dans les sociétés antiques qu'une place subordonnée, avait usurpé la première dans les sociétés issues des débris de l'Empire romain. L'Europe a été sur le point de devenir une théocratie; l'Église a été, pendant quelque temps, la souveraine dispensatrice des couronnes et l'institutrice des sciences. Aussi, a-t-elle subi l'influence fatale que le pouvoir, quand il est absolu, a toujours sur la fragilité humaine, de quelque caractère auguste qu'elle soit revêtue. La Tiare n'exempte pas de ces ivresses et de ces défaillances. Si les Césars, tant accusés, livraient les martyrs aux bêtes du Cirque, l'Église livrait aux flammes les hérétiques et les libres penseurs. Les vindictes de l'orthodoxie avaient peut-être

même quelque chose de plus blâmable, puisque c'était au nom de Dieu qu'on les exerçait. Causée par les enivrements de la puissance et de la foi, cette ardeur de persécution témoigne, du moins, dans quelle estime jalouse les sociétés chrétiennes ont tenu les problèmes que la Philosophie première étudie, comme la religion. Elles voulaient, à tout prix, les interdire aux profanes; et elles en prohibaient la discussion par des sévices atroces, dont le siècle qui a précédé le nôtre avait encore à frémir.

Par les progrès de la raison et par l'adoucissement des mœurs, la lutte a pris actuellement une autre forme. On ne peut plus frapper la personne des philosophes; mais c'est l'esprit humain qu'on frappe d'incompétence. On consent à ce que l'homme, à l'aide des facultés qu'il a reçues de Dieu, puisse comprendre ce qu'on nomme les vérités naturelles; mais on lui refuse de s'élever jusqu'aux vérités dites surnaturelles. Cette distinction, que n'a pas connue l'Antiquité, n'a par elle-même aucune valeur; en tout cas, elle ne pourrait en avoir que pour les

croyants. Elle n'a pas de sens aux yeux de la philosophie, qui implique, avant tout, la liberté illimitée de l'esprit. A cette injonction hautaine, qui exigeait une abdication, la philosophie a répondu comme ce philosophe ancien, qui, pour démontrer le mouvement, se mettait à marcher devant ses contradicteurs. Elle n'admet qu'une seule vérité, celle que Dieu place à la portée de l'homme, en lui accordant l'intelligence; elle n'accepte de limites que celles qu'il nous a imposées par notre propre nature. Dans ses libres investigations, elle ne tient aucun compte des obstacles que les hommes veulent parfois lui susciter. Elle ne craint que l'erreur; mais elle ne craint, ni la lutte, ni même le martyre. Cette énergique conviction de son droit lui a réussi; et après quatre mille ans, elle en est, dans ses rapports avec la théologie, revenue au point où, en Grèce et à Rome, elle en avait toujours été.

C'est aussi une sorte d'incompétence et d'anathème que la science décrète contre la Métaphysique. Se rapprochant ainsi de la théologie plus qu'elle ne le pense, et, probablement, beaucoup plus qu'elle ne le voudrait, elle déclare que l'homme ne peut rien savoir de positif sur Dieu, sur l'âme et sur ses destinées, sur les principes et sur les causes. Elle incline à douter du libre arbitre, quand elle ne le nie pas résolûment; et elle conseille à l'esprit humain, trop orgueilleux, de laisser là des questions stériles, pour se borner à des questions bien autrement utiles et pratiques. Tout au plus, concéderait-elle que la Métaphysique peut s'occuper de la question de la méthode. Mais, comme chaque science spéciale prétend avoir des méthodes à elle, on se soucie médiocrement de la méthode générale, qui s'applique au fondement de la certitude On s'en fie instinctivement au témoignage des sens; et même aussi, sans le remarquer, on s'en fie au témoignage de la raison, qui intervient toujours, pour une part considérable, bien que cachée, dans tout ce que font les sciences. En s'en tenant à la surface des choses, on a pour soi l'unanimité du genre humain, qui, sauf des exceptions fort rares, n'aime pas davantage à descendre dans ces profondeurs,

où reposent les assises de tout l'édifice scientifique et moral.

Mais, si, dans des questions de méthode et de logique, la science est d'accord avec la foule pour rester indifférente, il faut bien que la science le sache et se le dise : elle est, au contraire, en un désaccord radical avec l'humanité entière, quand elle veut étendre cette indifférence jusqu'à l'âme et jusqu'à Dieu. Les religions, les plus infimes comme les plus sublimes et les plus vraies, sont la philosophie des peuples ; et l'on peut voir, dans tout le cours de l'histoire, avec quelle invincible ténacité les peuples s'attachent et se dévouent à leurs croyances. Ils sont toujours prêts à verser leur sang pour les défendre et les conserver. Ils n'ont pas de trésor plus cher, ni de richesses plus précieuses. Ils les gardent éternellement, au milieu de toutes les défaites et de toutes les ruines ; ils les emportent avec eux dans l'exil, sur la terre étrangère; et ils les y entretiennent à jamais, loin de la patrie, qu'ils ne doivent plus revoir. Les guerres qu'ils engagent contre des croyances hostiles, sont les plus

implacables et les plus longues de toutes les guerres. La Grèce, quoiqu'elle n'eût pas de livres saints, a connu la Guerre Sacrée. Dans les annales de l'Europe moderne, il n'est pas un seul siècle qui se soit écoulé sans conflits religieux. La Réforme a nécessité une guerre de Trente ans, dont notre Occident n'a pas perdu la mémoire. La Chrétienté a lutté, depuis six ou sept siècles, contre le Mahométisme ; et les passions ne se sont refroidies, ni de part, ni d'autre. Par lassitude, on conclut des trêves ; mais on n'a jamais vu, entre les deux cultes, la concorde et la paix ; dans tous les deux, cependant, les principes essentiels sont identiques.

Ce sont là des faits et des considérations que la science doit se remettre sans cesse sous les yeux, quand elle croit devoir détourner le genre humain de la Métaphysique et de la Religion. Jusqu'ici, le genre humain n'a guère prêté l'oreille à cette invitation ; et, pas plus que la philosophie, il ne prend au sérieux ces charitables avis. La science n'hésite pas, de son côté, à condamner cet entêtement de l'ignorance, et elle en appelle

à une humanité plus éclairée. Mais, la philosophie, qui n'est pas sans lumières, persiste à imiter Socrate et Platon, Aristote et Descartes, et à se conformer aux ordres de la raison, qui en sait plus encore que la science, dont seule elle connaît les principes.

La philosophie ne se démet en faveur de personne; elle peut dire à la Théologie et à la Science, ce que Socrate disait à ses juges: « Athéniens, je vous honore et je vous aime; « mais j'obéirai plutôt au Dieu qu'à vous; « et tant que je respirerai, et que j'aurai un « peu de force, je ne cesserai de m'appliquer à la philosophie, et de vous offrir « mes avertissements et mes conseils... Je « ne ferai jamais autre chose, quand je « devrais mourir mille fois[1]. »

Les questions qui se posent pour la religion et la philosophie étant les mêmes nécessairement, et les solutions étant généralement pareilles, en quoi peuvent donc consister les différences, qui vont parfois jusqu'aux plus regrettables hostilités? En quoi

[1] PLATON, *Apologie de Socrate*, traduction de M. Victor Cousin, p. 93.

la Philosophie première et la Religion sont-elles séparées? En quoi sont-elles unies? Leur divorce, qui remonte au passé le plus lointain, peut-il un jour cesser? L'accord de la raison et de la foi, tenté par de sincères et puissants esprits, doit-il se réaliser un jour?

Une première différence, qui est la plus frappante et qui entraîne toutes les autres, c'est que la Religion doit être considérée comme l'œuvre collective de peuples entiers, tandis que les systèmes philosophiques ne sont jamais que des œuvres individuelles. Quelque obscure que soit l'origine du livre saint, il devient, une fois adopté, la règle de la nation ou de la race; il semble même que l'énergie de la croyance soit d'autant plus vive que les ténèbres sont plus épaisses. Tantôt, ce sont des révélations que Dieu dicte à des prophètes chargés par lui de les transmettre à la multitude, comme la Bible, le Zend-Avesta, ou le Coran; tantôt, ce sont des hymnes de poètes inspirés, comme le Véda des Rishis hindous; tantôt, ce sont les enseignements d'un sage recueillis par ses disciples directs, comme les Soûtras boud-

à une humanité plus éclairée. Mais, la philosophie, qui n'est pas sans lumières, persiste à imiter Socrate et Platon, Aristote et Descartes, et à se conformer aux ordres de la raison, qui en sait plus encore que la science, dont seule elle connaît les principes.

La philosophie ne se démet en faveur de personne; elle peut dire à la Théologie et à la Science, ce que Socrate disait à ses juges: « Athéniens, je vous honore et je vous aime; « mais j'obéirai plutôt au Dieu qu'à vous; « et tant que je respirerai, et que j'aurai un « peu de force, je ne cesserai de m'appli- « quer à la philosophie, et de vous offrir « mes avertissements et mes conseils... Je « ne ferai jamais autre chose, quand je « devrais mourir mille fois[1]. »

Les questions qui se posent pour la religion et la philosophie étant les mêmes nécessairement, et les solutions étant généralement pareilles, en quoi peuvent donc consister les différences, qui vont parfois jusqu'aux plus regrettables hostilités? En quoi

[1] PLATON, *Apologie de Socrate*, traduction de M. Victor Cousin, p. 93.

la Philosophie première et la Religion sont-elles séparées? En quoi sont-elles unies? Leur divorce, qui remonte au passé le plus lointain, peut-il un jour cesser? L'accord de la raison et de la foi, tenté par de sincères et puissants esprits, doit-il se réaliser un jour?

Une première différence, qui est la plus frappante et qui entraîne toutes les autres, c'est que la Religion doit être considérée comme l'œuvre collective de peuples entiers, tandis que les systèmes philosophiques ne sont jamais que des œuvres individuelles. Quelque obscure que soit l'origine du livre saint, il devient, une fois adopté, la règle de la nation ou de la race; il semble même que l'énergie de la croyance soit d'autant plus vive que les ténèbres sont plus épaisses. Tantôt, ce sont des révélations que Dieu dicte à des prophètes chargés par lui de les transmettre à la multitude, comme la Bible, le Zend-Avesta, ou le Coran; tantôt, ce sont des hymnes de poètes inspirés, comme le Véda des Rishis hindous; tantôt, ce sont les enseignements d'un sage recueillis par ses disciples directs, comme les Soûtras boud-

dhiques, ou ses maximes écrites par lui-même, comme le Chou-king de Confucius; tantôt, ce sont de simples légendes populaires et poétiques, comme dans le Paganisme grec et romain; tantôt enfin, ce sont les récits d'écrivains ou de témoins qui semblent suffisamment autorisés, comme nos quatre Évangiles, ou même l'Apocalypse.

Les bigarrures et les invraisemblances séduisent la foule, loin de la rebuter; et plus tard, la libre pensée a tort de les soumettre à des critiques trop faciles et trop amères. En ceci, les critiques sont inutiles autant, au moins, qu'elles sont justifiées. Les peuples ne peuvent pas changer leur foi religieuse, quelque peu raisonnable qu'elle soit à certains égards, sur les démonstrations de l'érudition et de la philologie. Le livre saint est ce qu'il est; et, le peuple qui l'adore étant donné, ce livre est en somme trop bienfaisant, malgré ses lacunes ou ses insanités, pour que ses sectateurs l'abandonnent. C'est toute leur vie morale; et ils renoncent à celle-là, moins facilement encore qu'ils ne renonceraient à l'autre. On dit : La religion

de Moïse, la religion de Zoroastre, la religion de Confucius ou de Mahomet; mais, au fond, ce n'est que la religion du peuple hébreu, la religion du peuple perse, la religion du peuple chinois, la religion des peuples musulmans. Si les peuples n'avaient pas apporté leur sanction et leur foi à tous ces livres, quels qu'en fussent les auteurs, ces livres seraient restés des systèmes de philosophie. Le caractère sacré et collectif leur eût fait défaut, parce qu'il n'y a que les peuples qui puissent le conférer.

Loin de là, l'origine des systèmes philosophiques, qui sont toujours individuels, ne présente pas la moindre obscurité. On sait à qui les attribuer; on sait où ils sont nés, à quelle époque, dans quelles circonstances; on sait combien de temps ils ont duré, quelles transformations ils ont subies, avant de disparaître, et ce qu'ils ont légué à l'héritage commun. Tout au plus, se forme-t-il, autour de quelques personnages éminents, ce qu'on appelle des écoles, c'est-à-dire, la réunion d'un petit nombre d'esprits moins forts, mais tout aussi indépendants, qui se rangent

à la doctrine d'un maître, parce qu'ils ne sont pas capables d'enfanter eux-mêmes une doctrine. Il est arrivé que les écoles se sont prolongées pendant plusieurs siècles, quand leurs chefs deviennent des professeurs, qui se succèdent, comme on l'a vu dans la Grèce. Mais les disciples discutent les leçons qu'ils reçoivent; l'adhésion facultative que l'on donne à l'enseignement, n'ôte absolument rien à la plus entière liberté. Si l'on se sépare, on n'est point hérétique; c'est une opinion qu'on change pour en choisir une meilleure; ce n'est point une abjuration, ni même un schisme. Les choses se sont toujours passées ainsi depuis que la philosophie existe; et parmi nous, Descartes, qui a fait école, n'a point hésité à le déclarer, à peu près, comme Socrate pouvait le faire dans Athènes : « Mon dessein n'est pas « d'enseigner la méthode que chacun doit « suivre pour bien conduire sa raison, mais « seulement de faire voir en quelle sorte j'ai « tâché de conduire la mienne[1]. »

[1] *Discours de la Méthode*, édition de M. Victor Cousin, p. 124, Œuvres de Descartes.

Mais qu'est-ce que des écoles en comparaison de peuples ! Elles ne comptent pas, pour ainsi dire, dans l'histoire de l'humanité; et c'est une délicate affaire d'érudition que de constater leurs noms et les phases de leur existence. Que peuvent en savoir les nations, lorsque tant de savants les ignorent et ne s'en inquiètent pas ? Une doctrine philosophique n'a de valeur réelle que pour celui qui se l'est faite, et pour ceux qui veulent bien la lui emprunter. Ils sont toujours en une minorité imperceptible, parce que la gloire de la philosophie est ailleurs que dans la multitude de ses adhérents.

On a beaucoup reproché à la philosophie cet individualisme; et souvent le grief a paru tellement sérieux qu'on est allé jusqu'à la faire passer pour l'ennemie de la société, parce qu'elle n'en acceptait pas aveuglément toutes les croyances. Pourtant, cet individualisme est la philosophie même; si on le réprouve, il faut la réprouver avec lui; elle est supprimée du même coup. Mais on aurait beau faire, l'un et l'autre sont solidaires et indestructibles. La philosophie ne dispa-

raîtra pas plus que l'individu. Ce n'est pas elle qui a mis l'individualisme dans la nature des choses ; il est l'œuvre de Dieu ; et, tant que l'individu sera l'être raisonnable et libre, que le créateur a fait de nous, l'exercice libre et raisonnable de nos facultés sera toujours soustrait, quand nous le voudrons, à toute violence et à toute corruption étrangère. La Métaphysique est l'exercice de notre faculté la plus haute ; elle subsistera autant que notre raison. Sans doute, nous vivons de la même vie que nos semblables ; mais nous ne vivons pas en eux, nous vivons en nous. Sans doute, nous pensons tous au même titre ; mais notre pensée n'est pas la leur, leur pensée n'est pas la nôtre. Faire un crime à la philosophie d'être individuelle, c'est critiquer l'œuvre divine, de même qu'essayer d'abolir la liberté de la conscience est un attentat impuissant autant que coupable, puisque la force que Dieu a donnée à notre volonté est absolument incoërcible, si ce n'est à celui qui l'a faite.

De ce que la philosophie est nécessairement individuelle, il s'ensuit évidemment

qu'elle ne peut jamais, sous quelque prétexte que ce soit, être intolérante, comme l'est souvent la Religion. La liberté, qu'elle revendique pour elle, est également le patrimoine d'autrui, tout aussi respectable dans la plus humble des âmes que dans le philosophe le plus instruit. L'intolérance, qui est partout une faute, devient pour la philosophie un suicide ; refuser la liberté aux autres, tandis qu'on en fait pour soi-même son seul droit à exister, c'est une contradiction que les peuples et leurs gouvernements ont commise plus d'une fois ; mais, la philosophie ne peut pas la commettre. De fait, elle n'est jamais descendue à cette honte. L'histoire, dans ses douloureuses annales, ne pourrait pas citer un seul philosophe qui ait été persécuteur, au nom de la noble science qu'il cultivait. Ceci ne veut pas dire que la philosophie soit insensible à ce qu'elle regarde comme l'erreur ; mais elle en est beaucoup moins préoccupée que de la vérité, qu'elle cherche. Quand elle jette les yeux autour d'elle dans la société, elle s'en fie exclusivement à l'action lente des siècles et

de la raison, pour corriger ce qu'elle blâme ; elle y contribue, pour sa part ; mais elle ne précipite pas la réforme ; et, comme son rôle n'est pas de gouverner les hommes, elle se borne à se gouverner elle-même.

Voilà comment le vrai philosophe respecte toujours, dans toute la sincérité de son cœur, le culte du pays où Dieu l'a fait naître. Ce respect se fonde sur les meilleurs motifs. D'abord, si la philosophie choisit librement la voie qui la mène à la solution des grands problèmes, pourquoi d'autres ne seraient-ils pas libres de prendre une voie différente ? La Religion associe les hommes dans une pensée et une solution communes ; le philosophe marche seul dans le chemin pénible qu'il s'est tracé ; mais le but est le même, si la route ne l'est pas. La religion peut dédaigner la philosophie ; la philosophie ne doit jamais dédaigner la religion, parce que ce serait se désavouer soi-même en principe. Puis, l'inspiration instinctive des peuples les conduit à la vérité sur les points essentiels, aussi sûrement que la réflexion la plus attentive y peut conduire

le philosophe. Si la raison, par la bouche d'Aristote, démontre la nécessité d'un premier et unique moteur, la plupart des religions proclament aussi, sans hésitation, l'existence de Dieu et sa providence. De part et d'autre, le résultat est identique, quoiqu'il soit obtenu par des procédés opposés ; la philosophie serait bien aveugle de ne pas le voir. Les religions ont, spontanément, leur métaphysique ; et il n'est pas difficile de la dégager, du milieu des légendes qui la cachent, sans l'effacer. Enfin, la philosophie peut souvent se retrouver tout entière dans la morale religieuse, et jusque dans les dogmes. N'est-ce pas elle qui, dans cette grande société grecque et romaine, avait préparé l'avènement et le triomphe du Christianisme, reçu et propagé par les Gentils ? Un bon citoyen a-t-il besoin de tant de motifs, sans parler des exigences de l'ordre public, pour respecter la foi de ses compatriotes ? Socrate a été condamné pour avoir méconnu, disait l'accusation, les Dieux de la patrie. Mais c'était une calomnie ; Socrate était innocent, malgré tout ce qu'en

ont pu dire ses ennemis ; il n'a succombé qu'à leurs fureurs ; ils l'ont tué, mais ils ne l'ont pas flétri.

Autre conséquence de l'individualisme philosophique. La plupart des religions ont un *Credo* et un symbole ; le Christianisme n'est pas seul à avoir le sien ; la Bible, le Bouddhisme, le Mazdéisme, le Mahométisme, ont les leurs. Mais la philosophie n'en a pas, et elle n'en doit jamais avoir. Les philosophes peuvent, chacun à part, s'étudier à condenser de plus en plus leur doctrine, comme les religions se concentrent dans un acte de foi. C'est ainsi que, dans l'Antiquité, s'est formé le Manuel, dit d'Épictète. C'est ainsi que, au XVII[e] siècle, Descartes tentait, pour obéir à la manie de son temps, de réduire les axiomes de son système à la forme géométrique. Spinoza et Leibniz en faisaient autant, et sans plus de succès, s'ils espéraient par là se faire mieux écouter du genre humain. Le même échec attend tous ceux qui seraient séduits par la même illusion, où l'amour-propre a peut-être autant de part que le désir, d'ailleurs très louable, d'être

utile à l'humanité. Ce n'est pas précisément à l'humanité que parle le philosophe ; c'est surtout à lui-même, comme le faisait Marc-Aurèle. Pour peu qu'on ait dans le cœur le sentiment du bien, on peut révérer les sages; mais on ne jure pas en leur nom. Aussi, l'on peut se le demander : Est-il au monde rien de plus ridicule que la philosophie consentant à rédiger un catéchisme, comme on l'a essayé dans les temps troublés de notre Révolution, ou même s'essayant à fonder un culte, comme celui de la Théophilanthropie, qui, en dépit de bonnes intentions, a échoué misérablement, sous la réprobation et l'ironie universelles?

Tout ceci doit nous faire voir dans quel abîme tombe la philosophie, quelle entreprise impraticable et illégitime elle poursuit, quand elle projette de se substituer à la religion. Elle ne l'a tenté un peu sérieusement qu'au siècle dernier, si toutefois il n'y a pas une complète méprise dans la pensée qu'on lui prête. La philosophie du XVIII[e] siècle n'est pas, à proprement dire, de la philosophie ; c'est une croisade ardente,

et malheureusement trop justifiée, de tous les écrivains courageux et indépendants contre des abus devenus insupportables. La religion a été enveloppée, comme tout le reste, dans cette guerre civile, qui devait aboutir à la rénovation de l'ordre social. Mais cette révolution était politique et non philosophique. L'établissement de l'Église avait ses abus, qu'il fallait aussi réformer; et, parmi les soi-disant philosophes, ce ne furent que les plus violents et les moins sages qui songèrent à renverser l'antique religion, pour la remplacer par une nouvelle, dont personne n'aurait pu même indiquer les bases. Voltaire, qui a dirigé, contre un clergé intolérant et barbare, une polémique infatigable, n'a jamais songé à faire succéder une religion d'invention contemporaine au Christianisme, si mal interprété par ses ministres. Auteur lui-même de traités de Métaphysique [1], qui sont peut-être les meilleurs de son temps, son bon sens l'eût fait reculer

[1] Voir son *Traité de Métaphysique* à madame du Châtelet; et son ouvrage intitulé : *Il faut prendre un parti*, édition Beuchot, t. XXXVII et XLVII.

devant une révolution religieuse. Lui qui, sans faiblir un instant, défendait contre ses amis et même contre ses admirateurs la croyance à l'existence de Dieu, il n'eût pas trouvé assez de moqueries et de sarcasmes contre le pontife d'un culte improvisé sous ses yeux. Dans tout le passé, on ne cite guère que l'empereur Julien, qui aurait entrepris, dit-on, de mettre la philosophie à la place de la religion. Mais ceci encore est une erreur. Bel esprit, plus rhéteur que philosophe, Julien n'a voulu que rendre la vie au Paganisme expirant. L'Église chrétienne ne lui a point encore pardonné cet effort désespéré du patriotisme. Mais la philosophie n'a rien à voir dans cette tardive restauration d'un culte suranné ; c'est la politique qui en est seule responsable, puisque la lutte s'est passée exclusivement entre les deux religions.

Ainsi le XVIII[e] siècle, si ce n'est pas le calomnier que de le juger sur ses représentants les moins dignes, n'a pas été plus heureux contre le Christianisme que Julien ne l'avait été au IV[e] siècle. De nos jours, la religion a plutôt gagné que perdu aux attaques

passionnées dont elle a été l'objet dans le siècle dernier. Ce doit être là un décisif avertissement pour tous ceux qui voudraient recommencer cette aventure. Elle a contre elle la nature des choses; et l'avenir ne lui réserve pas une victoire, qui jusqu'à présent lui a été refusée. La discussion n'en doit pas moins rester toujours ouverte, et toujours être libre, sur les sujets sacrés aussi bien que pour tous les autres; une religion qui a déclaré que Dieu livre le monde aux disputes des hommes, ne peut pas réclamer un privilège qui la délivrerait de l'examen. La discussion, d'ailleurs, a ses limites, qu'elle ne doit pas franchir, sous peine d'y être ramenée invinciblement par la puissance publique.

Quand on veut changer les croyances religieuses de sa patrie, on doit, tout d'abord, savoir qu'une religion ne peut être remplacée que par une autre religion, et qu'elle ne l'est jamais par la philosophie. Ce n'est pas la philosophie qui a succédé au Paganisme, miné par elle; c'est la religion chrétienne. Ce n'est pas elle non plus qui, pour une bonne partie de l'Europe, a succédé au Catholicisme;

c'est le Protestantisme de Luther et de Calvin. Platon formait déjà un vœu irréalisable, en disant que les peuples ne seraient heureux que quand leurs chefs seraient philosophes. Mais espérer que tous les hommes deviendront philosophes, c'est-à-dire, que tous les hommes se formeront à eux-mêmes leurs croyances personnelles, au lieu des croyances nationales, n'est-ce pas un rêve, qui est cent fois plus creux, et qui, dans bien des circonstances, pourrait devenir un danger social?

Il faut donc que la philosophie et la religion se tolèrent mutuellement, puisqu'elles sont, ainsi qu'on l'a si bien dit[1], « deux sœurs immortelles ». Elles ont toujours été, elles seront toujours contemporaines; et, quoique leur influence soit essentiellement diverse, elles sont toutes deux indispensables à l'esprit humain. Elles satisfont des besoins également nécessaires; et c'est là ce qui fait qu'elles ne peuvent pas mourir, l'une plus que l'autre. L'accord semblerait devoir être

[1] M. Thiers, dans son discours de 1844.

facile, si l'on ne consultait que l'intérêt commun; mais, des deux parts, les passions interviennent, et rendent la paix impossible, quelque avantageuse et quelque sage qu'elle serait. La philosophie se flatte, avec toute raison, d'être plus pure, et d'atteindre plus directement la vérité; la religion ne peut éviter le mélange d'éléments multiples et hétérogènes, comme l'est la vie des peuples qui l'embrassent. Mais la religion est infiniment plus puissante, et, par ce motif, plus agressive, tant que les peuples mettent à son service les forces immenses dont ils disposent. Pourtant, la religion n'est pas tellement sûre d'être sans mésalliance que, souvent, elle ne doive accomplir elle-même l'office qu'elle interdit impitoyablement à la critique; elle fait un choix dans les documents qu'elle emploie, excluant les uns et retenant les autres. Les conciles bouddhiques s'y sont repris jusqu'à trois fois pour changer et arrêter le canon de la « Triple Corbeille », avant d'en fixer la forme définitive. Les conciles chrétiens, et notamment celui de Nicée, ont fait des éliminations analogues dans l'Ancien Testament, et même dans le Nouveau. Défendre la lecture sainte aux profanes, et la réserver à des adeptes, ne prouve pas non plus une assurance complète. Le Véda ne peut être lu que par les Brahmanes; le Catholicisme a toujours vu d'un œil inquiet les traductions en langue vulgaire. Aujourd'hui même, il n'autorise que les traductions du latin de saint Jérôme; celles de l'hébreu ou du grec des Septante sont presque suspectes. Puisque la religion a tant de scrupules, ce serait un motif pour elle de permettre à d'autres d'en avoir à son exemple. Mais la seule pensée d'une telle concession révolte les églises; et l'on doit convenir qu'il est assez naturel qu'elles ne la fassent jamais; on dirait qu'elles préfèrent appliquer la fameuse sentence: « *Sint ut sunt, aut non sint.* »

La philosophie qui, toute modestie à part, peut avoir la conscience d'être, en général, plus raisonnable, se fait honneur en montrant plus de condescendance qu'on n'en a pour elle, quand elle croit devoir s'écarter de son objet propre pour discuter et criti-

quer les religions. Sans doute, on est fort excusable d'être choqué de ces légendes merveilleuses et absurdes, qui ne répondent qu'aux délires de l'imagination, de ces miracles le plus fréquemment sans but et de simple fantaisie, de ces mythes inintelligibles qu'on trouve dans le Bouddhisme, dans les monuments brahmaniques, dans le Mazdéisme, dans le Paganisme, et dans tant d'autres cultes. Mais on doit se sentir porté à l'indulgence quand on se rappelle comment se fondent les religions, et de quels éléments se compose l'étrange diversité du genre humain. Ce qui donne tant de prix à la sagesse, c'est qu'elle est excessivement rare; et si quelque chose peut nous causer de l'étonnement, c'est que, d'un pareil mélange, il soit sorti tout ce bien et toutes ces vérités sublimes, qu'une raison sagace et bienveillante découvre, sans trop de peine, sous des ténèbres et sous des non-sens. Et puis, la philosophie doit être assez impartiale, dans sa propre cause, pour avouer que, elle aussi, prête à des critiques que la religion n'est pas seule à mériter. La métaphysique, telle qu'elle a

été conçue par bien des philosophes, se perd dans des subtilités qui révoltent le sens commun, autant au moins que les légendes religieuses peuvent blesser la raison philosophique. Rêveries d'une part, arguties de l'autre, il serait difficile de se décider si l'on avait à choisir; et il ne semble pas que la vérité profite beaucoup plus de celles-ci que de celles-là.

Les attaques de la science contre la philosophie se justifient encore moins que celles de la religion, déjà si peu fondées. Jusqu'à un certain point, la religion peut se croire menacée; et elle entrevoit, dans ses appréhensions, on ne sait quel fantôme de rivalité et de concurrence, espérance inoffensive de quelques utopistes. Mais la Science, que peut-elle craindre de la philosophie et de la Métaphysique? Quel mal pourrait-elle en éprouver? Et, au contraire, quels secours n'en peut-elle pas recevoir! Quels emprunts fructueux ne peut-elle pas leur faire! Quelle féconde alliance! La science ne devrait jamais oublier que, au début, elle a été réunie à la philosophie, ou plutôt qu'elle est née

de la philosophie, de même qu'elle aura toujours dans la philosophie ses racines profondes. Le premier coup d'œil jeté par les hommes sur le monde n'a pu leur faire voir, tout d'abord, que l'obscur ensemble et la totalité mystérieuse des choses. Comme on ne distinguait pas encore les parties, on ne percevait que le Tout. Ce n'est qu'un peu plus tard qu'est venue l'observation des détails et des phénomènes particuliers. L'analyse s'est étendue de jour en jour, parce que le Tout est sans limites; mais évidemment la synthèse initiale, quelque imparfaite qu'elle fût, avait précédé l'analyse. La philosophie, qui est essentiellement synthétique, refait, à l'heure qu'il est, la synthèse qu'elle tentait dès ses premiers essais. Elle la recommencera perpétuellement, de même que les sciences poursuivront perpétuellement leur œuvre, accumulant de plus en plus les matériaux qu'emploient les synthèses universelles. Les deux écoles de philosophie les plus anciennes dans la Grèce, notre mère vénérée, ont été, l'une, une école de physiciens, celle de Thalès; l'autre, une école mathématique,

celle de Pythagore. C'est l'ensemble des choses que tous deux veulent expliquer, soit par les Nombres, soit par un élément matériel. Quelque dissemblable que soit leur explication, c'est sur l'univers et sur la totalité des êtres que Thalès et Pythagore ont les yeux fixés; et c'est là ce qui les a rangés parmi les philosophes. Dans les temps modernes, Descartes et Leibniz, que la science ne peut pas récuser, sont des savants et des mathématiciens; mais, par-dessus tout, ce sont des philosophes, et ils comptent parmi les plus illustres. A l'origine, la philosophie contient donc toutes les sciences dans son sein; et si elle n'a pas désormais à les y ramener, elle peut, du moins, leur rappeler quelquefois d'où elles sortent, et à quel centre elles se rattachent.

Avec la suite des temps et la suite des observations, les sciences, se multipliant, ont dû se séparer de la philosophie, et aussi, se séparer de plus en plus les unes des autres. La division était poussée déjà loin au siècle d'Aristote; et lui-même a contribué beaucoup à l'accroître et à la régulariser.

Depuis lors, le nombre des sciences s'est augmenté de jour en jour; et il s'augmentera sans cesse. Chaque siècle en a vu naître; et le nôtre n'a pas été moins productif que ceux qui l'ont précédé; ceux qui le suivront le seront encore davantage. La subdivision, toujours croissante, a fait que les sciences perdent de vue leur berceau commun. Chacune d'elles tend à se renfermer plus étroitement dans son domaine propre, parce que, chaque jour, ce domaine devient plus vaste et plus riche. Une existence humaine ne suffit plus à parcourir une seule science; bien mieux, l'étude d'une simple branche d'une science spéciale remplit la vie des plus laborieux observateurs, et fait la gloire des plus ambitieux. On se plaint souvent de cette dispersion et de cet éparpillement indéfini des sciences; on va même jusqu'à s'en effrayer. Quant à la philosophie, qui sait d'où vient ce mouvement inévitable et combien il est naturel, elle ne peut s'en inquiéter. Tant de conquêtes de détail ne doivent que servir à rendre l'ensemble des réalités moins inaccessible pour la science

générale, qui est la Métaphysique. Aristote, s'il lui était donné de refaire son ouvrage, parlerait aujourd'hui du système du monde d'après Copernic, Newton, Laplace et Leverrier, au lieu d'en parler d'après Eudoxe et Callippe, à propos du premier moteur.

A cette communauté d'origine, qui est déjà un lien indissoluble entre la philosophie et la science, s'en joint un autre, plus intime : c'est la communauté de nature. La science, prise en soi et sans regarder à ses applications pratiques, est désintéressée autant que la philosophie peut l'être. Elle aussi ne recherche la vérité que pour la vérité; elle aussi veut savoir pour savoir. C'est son but supérieur et son but unique. Plus tard, et selon les besoins toujours renouvelés des sociétés humaines, selon les circonstances plus ou moins favorables, les arts, issus de la science, se chargent d'en tirer les conséquences matérielles; mais la nature de la science ne change pas pour cela; elle ne convoite aucun autre profit que d'enrichir, ou de modifier, le trésor des con-

naissances acquises. Sous ce rapport, la science pure se confond absolument avec la philosophie. Elles ne se distinguent entre elles que par une différence de forme à peu près insignifiante, l'une se limitant à la spécialité d'un objet, l'autre s'efforçant à être complète et totale. Une autre ressemblance, c'est que la science ne vit pas plus que la philosophie, sans liberté et sans indépendance. Elle a les mêmes revendications, peut-être plus vives encore, quand ces deux biens, qui lui sont indispensables, viennent à lui être contestés. Quelles plaintes n'a pas soulevées le procès de Galilée ! Quels souvenirs, souvent exagérés, n'a-t-il pas entretenus dans la mémoire de tous les savants ! On n'a point à s étonner de ces doléances, qui sont très-justes. Pourtant, si l'on compare le sort de Galilée, en le supposant aussi déplorable qu'on voudra, avec le sort de Campanella, son contemporain, avec le sort de Jordano Bruno, de Vanini, et, dans l'Antiquité, avec celui de Socrate, on voit que le martyrologe de la science est bien doux à côté de celui de la philosophie. Mais, il ne s'agit point ici

d'un parallèle d'héroïsmes et de supplices ; il suffit de savoir que la philosophie et la science sont d'une nature tellement identique qu'elles ont à réclamer les mêmes droits, quand on les leur refuse, et qu'elles excitent les mêmes ombrages de la part de ceux qui veulent empêcher, l'une de démontrer le mouvement de la terre, et l'autre de discuter sur l'existence de Dieu.

Peut-être les préventions de la Science contre la Métaphysique s'expliquent-elles, en grande partie, par celles qu'elle peut nourrir contre la Religion. Il est certain que, quand la Religion, sortant de sa sphère sacrée, empiète sur la science, qu'elle ne comprend pas, elle s'expose à des contradictions, qui peuvent tourner à sa confusion. Non-seulement, elle est vaincue dans un litige qu'elle est incapable de soutenir ; mais, en outre, son incompétence en fait de science est si flagrante qu'elle frappe les juges les plus bienveillants. Est-ce donc parce que la Philosophie première débat les mêmes questions que la Religion, que la Science l'enveloppe dans la récusation qu'elle oppose à la

théologie? Ce n'est pas à la philosophie de répondre. La philosophie est la mère des sciences, comme Descartes l'a répété tant de fois; c'est elle qui leur montre d'où leur vient la certitude dont elles se piquent; elle les aime; elle les admire. Comment la science pourrait-elle la tenir pour suspecte et surtout pour ennemie? La philosophie use, pour ses études, de procédés exclusivement scientifiques. Comme la science, elle observe et elle constate des faits d'un certain ordre. Bien plus, c'est la philosophie qui a enseigné aux sciences la puissance et la nécessité de l'observation, longtemps avant que les sciences n'eussent appris à se soumettre à cette loi salutaire. Bacon se figurait, au XVII[e] siècle, qu'il était le premier à découvrir la méthode d'observation, et qu'il faisait présent à l'esprit humain d'un instrument nouveau; mais la plus légère lecture d'Aristote ou d'Hippocrate atteste qu'ils n'ont pas seulement observé, mais que, en outre, ils ont constamment recommandé l'observation, comme la seule voie qui puisse conduire au vrai. Encore une fois, d'où peut

venir le futile préjugé de la Science contre la Métaphysique?

Nous touchons au grand reproche, à celui qui résume tous les autres, et que tous les autres impliquent : « La métaphysique, dit-« on, n'est pas une science! » Et sur cet arrêt, peut-être un peu légèrement rendu, on exécute la Philosophie première, et on la voue dédaigneusement au ridicule, qui doit la tuer à jamais. Malgré ce jugement et cette condamnation sommaires, il faut continuer à soutenir que la Métaphysique est une science. Seulement, ce n'est pas une science comme une autre; et c'est parce qu'on ne se rend pas assez compte de sa nature particulière, qu'on prononce contre elle cette sentence impitoyable, qui tend à lui ôter la vie, en lui ôtant tout sérieux. Néanmoins, en attendant d'autres preuves, est-il bien vraisemblable que des hommes tels que Socrate, Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, pour ne citer que ceux-là, se soient mépris à ce point, et qu'ils n'aient couru toute leur vie qu'après de pures chimères? Est-il même beaucoup plus vraisemblable que les fonda-

teurs de religions, qui sont aussi des métaphysiciens à leur manière, se soient trompés du tout au tout, et que, en expliquant à l'homme ce qu'il est, d'où il vient, et le monde où il vit, ils n'aient donné à sa foi et à la leur que l'appui d'un rêve? Enfin, le genre humain, en croyant aux philosophes et aux chefs de ses religions, en les admirant et en les suivant docilement, n'a-t-il fait que marcher à l'obscurité, en s'imaginant qu'il marchait à la lumière? Sans doute, le genre humain, et ses instituteurs religieux, ne font pas œuvre de science. Mais les philosophes, qui portèrent les noms que nous venons de rappeler, n'avoir pas fait de science, tandis qu'ils ont été convaincus, pendant toute la durée de leur glorieuse carrière, qu'ils faisaient de la science la plus solide, et la plus utile! C'est là un paradoxe tellement surprenant qu'il semble à peine discutable. Réprouver tout ensemble, et le genre humain, et les religions, et la philosophie! Qui peut être assez sûr de soi pour se permettre une telle outrecuidance?

Afin de savoir si la Métaphysique est une

science, demandons-nous d'abord ce que c'est qu'une science. Toute science est un assemblage de faits, de même genre, que l'intelligence de l'homme recueille, et qu'elle classe, d'après leurs analogies et leurs ressemblances, pour les isoler de tous les autres phénomènes. La science est bien faite, quand les phénomènes qu'elle rapproche et coordonne sont effectivement rapprochés dans la nature, et qu'ils y forment un groupe, où les affinités sont assez évidentes pour que le doute sur leur liaison ne soit pas possible. Si les phénomènes d'abord recueillis ne sont pas suffisamment homogènes, la science s'épure peu à peu ; et, rejetant les plus disparates, elle se constitue, avec les faits semblables ou analogues, à peu près comme sont ces édifices bien construits, où toutes les pierres sont choisies de même dimension et de même espèce. La science, d'ailleurs, ne se demande pas comment elle acquiert la connaissance de ces phénomènes, qu'elle étudie, qu'elle analyse, et qu'elle scrute dans leurs moindres nuances. Sans réflexion, elle s'en rapporte, avec une foi

entière, au mouvement instinctif de l'intelligence et à la spontanéité de l'esprit, qui croit imperturbablement à la véracité de ses facultés, et en use, sans ressentir aucune de ces perplexités déplorables, que le scepticisme ne vient éveiller que bien postérieurement. Toute science, pour faciliter ses études, se fait des méthodes appropriées à son objet; mais toutes ces méthodes particulières sont secondaires et superficielles, quelque sérieuses et efficaces qu'elles soient, parce que les sciences ne doivent pas remonter jusqu'au principe général de la connaissance, ou que si, par hasard, elles y remontaient, elles cesseraient d'être spéciales et entreraient alors sur le terrain de la philosophie. Ce terrain n'est interdit à personne; mais une science n'y peut venir qu'en désertant le sien, et en cessant d'être ce qu'elle est.

Si c'est là, d'une manière exacte, quoique bien concise, ce qu'est la science, considérée généralement, comment peut-on nier que la Métaphysique ne doive compter parmi les sciences? Elle a son objet spécial, aussi nettement déterminé que peut

l'être un genre quelconque de phénomènes. Même, il faut dire que cet objet est mieux circonscrit et plus déterminé qu'aucun autre. Descartes nous l'enseigne, avec l'autorité qui entoure son grand nom. La pensée, repliée sur elle-même, est l'objet scientifique que la Philosophie première étudie, et qui lui fournit tous les faits qu'elle observe. Elle y trouve à la fois, par l'évidence, le critérium de toute vérité, et le fondement de toute certitude; elle y trouve la notion de Dieu, de qui vient la pensée dans l'homme; et la notion du monde extérieur, qui, tout aussi bien que la pensée, est réel et est œuvre divine.

Un avantage incomparable qui appartient à la Métaphysique, c'est qu'elle n'a pas besoin de sortir de sa propre enceinte, comme le reste des sciences, pour avoir une méthode. L'esprit, en se prenant pour le sujet immédiat, et toujours présent, de son observation, trouve, dans la réflexion et dans la conscience, une lumière qu'aucune lumière du dehors ne peut égaler, et qui est le foyer de toutes les autres. Les phénomènes exté-

rieurs peuvent avoir leur clarté et leur évidence relatives. Mais, pour eux, cette évidence ne peut jamais être que proportionnée et subordonnée à celle du dedans. Si donc la Philosophie première n'a pas de méthodes partielles, comme en ont les sciences analytiques, elle a la méthode qui éclaire et sanctionne tout le reste, sans aucune exception, méthode dont elle est seule à se servir, et qui est la base commune et essentielle de toutes les sciences, puisque, sans cette base, elles seraient contestables et caduques. Otez la méthode, telle que Descartes l'a entendue, il n'y a plus de science ; et c'est là ce qui a porté Descartes à déclarer que : « S'il y avait encore des « hommes qui ne fussent pas assez persua- « dés de l'existence de Dieu et de leur âme « par les raisons qu'il en a apportées, ces « hommes devaient savoir que toutes les « autres choses dont ils se pensent peut- « être plus assurés, comme d'avoir un corps « et qu'il y a des astres et une terre et cho- « ses semblables, sont moins certaines [1]. »

[1] Descartes, *Discours de la Méthode*, p. 164, édit. V. Cousin.

Ce ne sont pas seulement Descartes, Spinoza, Leibniz et tous les métaphysiciens modernes, qui seraient étonnés d'apprendre que la Philosophie première n'est pas une science. Quelle surprise non moins grande ne ressentirait pas l'Antiquité tout entière, elle qui, si longtemps, n'a pas séparé le savant du philosophe, et qui les réunissait sous un même nom, dans une seule et même estime ! Aristote, qui n'avait point à répondre aux objections qu'on fait depuis peu à la Métaphysique, se pose, cependant, la question à peu près comme nous sommes obligés de nous la poser ; il la résout par quatre ou cinq arguments, plus forts les uns que les autres. Il est bon de les rappeler, en les résumant, pour édifier nos savants, à qui la Métaphysique inspire de si violentes répulsions.

D'abord, selon lui, la science générale est plus science que la science particulière, parce que, quand on sait la généralité, on sait aussi, en une certaine mesure, tous les cas particuliers qu'elle comprend. En second lieu, la science générale est la plus rationnelle ; or, c'est surtout la raison qui fait

la science. Puis, s'adressant directement aux premiers principes, la science générale a plus de précision scientifique. Par suite, elle étudie les causes ; et par là, elle s'attache à ce qui peut être le mieux su, puisqu'on ne croit savoir une chose que quand on en connaît la cause. Enfin, la science générale recherche et donne le pourquoi des choses, ce qui est le vrai but de toute recherche scientifique [1]. Sous des formes un peu différentes, n'est-ce pas ce que nous disons nous-mêmes? Et ne pouvons-nous pas joindre Aristote à Leibniz, à Spinoza, à Descartes?

Oui, la Métaphysique est une science, ne craignons pas de le redire, puisqu'on l'accusera bien souvent encore de n'en être pas une. Il faut même oser la proclamer la plus scientifique de toutes les sciences, à cause de sa méthode, qui est absolument générale, à cause de son objet, qui est si nettement délimité, à cause des questions qu'elle traite, et qui embrassent toutes les questions possibles, attendu qu'il n'y en a pas en dehors de l'homme, du monde, et de Dieu.

[1] Voir la *Métaphysique*, liv. I, ch. II.

Mais, si la Philosophie première est une science, voici le caractère qui la distingue de toutes les autres sciences, bien qu'elle reste de leur famille. L'objet de la Métaphysique est intérieur, tandis que l'objet de toutes les sciences, quelle que soit celle qu'on veuille considérer, est extérieur. Dans la Métaphysique, la pensée reste en elle-même ; elle en sort partout ailleurs, et c'est une nécessité que toutes les sciences, hormis celle-là, subissent uniformément. Les Mathématiques elles-mêmes, tout abstraites qu'elles sont, n'échappent pas à cette loi ; elles empruntent encore quelque chose à la réalité extérieure ; elles ne sont pas complètement rationnelles. Il n'y a que la Métaphysique qui le soit, ainsi que voulaient le faire entendre Kant, par sa Raison pure, et Platon, par sa Dialectique. La portée de cette différence, entre la Métaphysique et les sciences ordinaires, ne saurait être exagérée ; elle n'a jamais été remarquée autant qu'elle devrait l'être. Si la science contemporaine s'y arrêtait davantage, elle ne se laisserait pas aller à proscrire la Philoso-

phie première et à la bannir de son sein. La Philosophie première ne souffre en rien d'un exil immérité ; mais la vérité en souffre beaucoup ; la science se donne un tort et commet une erreur, qui la diminue, loin de la rehausser.

A ce désaveu, il n'y a que deux explications possibles. Ou l'on croit que l'esprit ne peut pas s'observer lui-même immédiatement ; ou l'on croit que la science ne s'appuie que sur l'observation extérieure et sur la sensation. Mais ces deux assertions sont également insoutenables et fausses. L'esprit s'observe lui-même plus facilement, et plus fréquemment, qu'il n'observe quoi que ce soit d'extérieur. Sans faire de la psychologie, tant redoutée, la science peut se convaincre de cette vérité, par les hésitations et par les doutes qu'elle éprouve constamment dans ses recherches, et qu'elle ne se fait pas faute de constater, toutes les fois qu'elle le croit nécessaire. L'esprit, pour ses œuvres les plus impersonnelles, doit à tout instant s'occuper de lui-même, à côté de l'objet étranger, qui l'occupe sans l'absorber. Loin que ce retour réfléchi soit une diversion et un obstacle, c'est, au contraire, un secours puissant et indispensable pour les sciences. Sans cet auxiliaire, elles ne feraient, pour ainsi dire, aucun progrès ; et puisque, dans toutes les sciences autres que la Métaphysique, l'esprit s'observe sans en avoir toujours la conscience expresse, les sciences ne peuvent refuser à la Métaphysique de faire directement et plus largement ce qu'elles font, elles aussi, dans une mesure moindre et d'une manière indirecte.

Quant à soutenir que la science ne s'acquiert que par la sensation, c'est une erreur si vieille, et si souvent réfutée, que ce serait perdre son temps que d'y insister de nouveau. Les savants qui y croient encore, s'il en est, n'ont qu'à demander à une science des mieux faites, à l'astronomie, ce qu'elle en pense. « L'astronomie, qui, par la dignité « de son objet et par la perfection de ses « théories, se vante d'être le plus beau mo- « nument de l'esprit humain et le titre le « plus noble de l'intelligence, se fait gloire « de n'être plus séduite par les illusions des

« sens, d'avoir éliminé entièrement l'empi-
« risme, et de s'être réduite à n'être qu'un
« grand problème de mécanique, où la plus
« profonde géométrie est nécessaire, mais
« où l'observation ne l'est plus[1].» Ce langage de l'astronomie peut être celui de toutes les sciences, et surtout des Mathématiques, dont les axiomes sont aussi rationnels, au moins, que la loi de la pesanteur universelle. L'astronomie, pour la solution de son problème, se contente, comme elle se plaît à le dire, de trois données arbitraires : Le mouvement des astres, leurs figures et leurs masses ; et, de ces trois données, elle tire la théorie des nombreux phénomènes que les cieux nous présentent, et prédit, sans même y regarder, toutes les révolutions qui s'y passent et doivent s'y passer. La Métaphysique n'en exige même pas tant ; au lieu de trois arbitraires, une seule lui suffit ; mais cette arbitraire est la pensée.

Un des caractères essentiels de la science, c'est de pouvoir être enseignée ; Aristote en

[1] Laplace, *Exposition du Système du Monde*, t. II, pp. 3 et 411, édition de 1824.

a fait la remarque, le premier. A cet égard encore, on peut affirmer que la Métaphysique est une science comme toute autre ; elle s'enseigne ; et ce qui le prouve, c'est la constitution des écoles philosophiques, où les disciples apprennent ce que le maître peut avoir découvert ou observé. Seulement, les choses ne se développent point tout à fait dans la philosophie comme ailleurs ; les générations n'accumulent pas d'observations nouvelles, qu'elles puissent joindre aux observations antérieures, procédé des sciences ordinaires. En philosophie, chaque génération reprend l'œuvre pour son propre compte ; ou pour mieux dire, ce ne sont pas même des générations, ce sont des individus. Chaque philosophe fournit une carrière qui lui est personnelle. Tout au plus, peut-il mettre à profit l'exemple des prédécesseurs, pour s'éviter quelques faux pas, ou pour aplanir sa route ; il doit la parcourir, comme si jamais elle n'eût été parcourue par personne avant lui. Mais c'est ici que les détracteurs de la philosophie croient l'accabler et qu'ils triomphent. Du moment

que la Métaphysique ne peut pas amonceler des faits les uns après les autres, on la juge digne d'ostracisme. Est-ce une science que la science qui ne peut se transmettre, et qui meurt avec celui qui l'a faite? Est-ce une science que celle qui n'a rien de définitivement acquis, et qui doit recommencer sans cesse un tissu sans cesse défait?

L'objection peut sembler très-sérieuse; en réalité, elle ne l'est pas. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à interroger un des savants les plus illustres de notre siècle, celui que nous venons de citer, l'auteur immortel de la *Mécanique céleste* : « Il n'en est pas des « sciences, dit-il, comme de la littérature; « celle-ci a des limites qu'un homme de gé- « nie peut atteindre, lorsqu'il emploie une « langue perfectionnée. On le lit avec le « même intérêt dans tous les âges; et sa ré- « putation, loin de s'affaiblir par le temps, « s'augmente par les vains efforts de ceux « qui cherchent à l'égaler. Les sciences, au « contraire, sans bornes comme la nature, « s'accroissent à l'infini par les travaux des « générations successives[1]. » La Métaphysique pourrait donc, sous la protection d'un des plus grands mathématiciens de tous les temps, revendiquer une place à côté de la poésie; et cette place pourrait paraître encore bien belle, quand on songe à ce qu'est Homère. Mais par l'importance de son objet, par la sûreté infaillible de sa méthode, par la grandeur des résultats obtenus, tout individuels qu'ils sont, la Philosophie première ne peut pas être assimilée à un poème épique, quoique plus d'un métaphysicien se soit permis bien des licences d'imagination. Le philosophe fonde sa science personnelle et ses convictions, à peu près comme le poète chante, pour exprimer les émotions puissantes qui l'inspirent. Le poète n'en est pas moins grand, parce que, lui aussi, il travaille dans son individualité solitaire. Son œuvre transporte les hommes d'enthousiasme et d'admiration ; elle les charme à jamais, quand elle a su être belle et être vraie. L'œuvre du philosophe, en visant plus haut,

[1] LAPLACE, *Exposition du Système du Monde*, t. II, p. 367, édition de 1824.

agit de la même manière. Son influence s'exerce comme celle de la poésie; il pense pour lui; mais sa pensée, si ses semblables l'acceptent, les éclaire et les conduit dans les sentiers austères et lumineux de la conscience et de la réflexion. Si elle ne charme pas, elle peut instruire, et, même, persuader. Il y a une foi philosophique comme il y a une foi religieuse; celle-ci s'appuie sur le témoignage d'autrui; celle-là s'appuie sur l'étude de la conscience individuelle; et quand on voit dans l'histoire de l'humanité la part immense qu'ont eue le Platonisme, le Stoïcisme, et, de nos temps, la doctrine Cartésienne, on se tient pour satisfait du rôle de la Métaphysique. Tout ce qu'on peut ambitionner pour elle, c'est qu'elle continue, sans se lasser, à rendre au genre humain des services aussi réels et aussi relevés. Le genre humain reconnaissant a toujours trouvé, et trouvera toujours, que la croyance à l'existence de Dieu, à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme, au libre arbitre, confirmée et démontrée par la philosophie, vaut toutes les découvertes que

les sciences ont faites et peuvent faire.

Les savants devraient donc traiter la Métaphysique un peu mieux qu'ils ne le font d'ordinaire, et ne pas nier, sans examen, qu'elle soit une science. Mais ce qui excuse leur méprise, au moins en partie, c'est qu'ils n'en sont pas seuls responsables, et qu'ils ont rencontré des complices dans le camp qu'ils attaquent. Parmi les philosophes, il en est qui, se trompant comme les savants, ont prétendu faire de la philosophie une science naturelle. A leurs yeux, ce pourrait être pour elle une gloire longtemps attendue, et même une réhabilitation, si elle voulait bien se livrer, après tant d'écarts, à de patientes et véridiques observations, qui se transmettraient de siècle en siècle, et qui constitueraient enfin un système régulier et réellement scientifique, destiné à se développer d'âge en âge. A en croire ces réformateurs timorés, la philosophie n'aurait guère fait jusqu'à ce jour que s'égarer; elle serait hors du droit chemin; et ce serait aux sciences naturelles de le lui montrer, en la forçant à les y suivre. L'idée n'était peut-

être pas très-neuve, et l'on pouvait la restituer à Locke et à l'École Écossaise, qu'on prenait pour guides. Mais cette réforme devait réussir moins encore que celle de Kant. Notre siècle a eu le bon esprit de ne pas s'y laisser prendre. Tout en pensant que la philosophie est une science, il a très-bien senti qu'elle ne peut pas être une science naturelle, au sens habituel de ce mot, et qu'elle périrait tout entière, si on la soumettait à des conditions qui l'altèrent essentiellement.

Dans les sciences naturelles, le contrôle est toujours possible. L'objet extérieur que chacune d'elles étudie, ne change pas. Toujours le même dans la nature des choses, on le retrouve dès qu'on veut, avec son immuabilité invariable ; c'est là ce qui permet d'accumuler les observations et de les vérifier. En Métaphysique, au contraire, le philosophe ne peut interroger que sa conscience, sans pouvoir interroger immédiatement la conscience de ses semblables, comme la sienne. Il doit s'en tenir aux réponses qu'elle lui fait; elles sont valables et infaillibles pour lui; elles peuvent ne pas l'être

pour les autres. La faculté de la conscience est bien la même pour nous tous; et la perdre, c'est cesser d'être homme. Mais l'emploi de cette faculté varie avec chacun de nous, d'un individu à un autre individu. La conscience de Spinoza ne voyait pas les choses sous le même jour que la conscience de Descartes, ou celle de Leibniz. Lequel d'entre eux a le mieux vu la vérité? C'est au genre humain de décider, comme il décide entre les religions, en embrassant les unes et en repoussant les autres. La seule différence, c'est que, pour les religions, ce sont des multitudes innombrables et sans lumières, qui cèdent à leur irrésistible et sublime instinct, tandis que, pour les philosophies, les esprits réfléchis qui les créent, ou qui les adoptent, sont nécessairement en très-petit nombre. Mais, c'est l'élite. La philosophie peut le dire sans immodestie, puisque, parmi les siens, elle compte en même temps un esclave, dans Épictète, et le maître du monde, dans Marc-Aurèle.

Voilà donc en quel sens la Métaphysique est une science, et en quel sens elle ne l'est

pas. Par les labeurs qu'une croyance philosophique demande à celui qui veut se la faire, par la clarté incomparable qu'il trouve en cette croyance, par la certitude absolue qu'elle a pour lui, par les conséquences que sa raison en tire, c'est une science, qui n'est pas seulement l'égale de toutes les sciences dites exactes, mais qui leur est infiniment supérieure, parce qu'on croit à soi-même bien plus encore qu'on ne croit au monde sensible. Mais, d'autre part, la Métaphysique n'est point une science, en ce sens qu'une doctrine ainsi formée ne s'impose pas, comme les faits attestés par la sensation s'imposent à qui veut les observer. On aquiesce, ou l'on résiste, aux faits de conscience observés par un autre, selon qu'on les retrouve, ou qu'on ne les retrouve pas, dans sa propre conscience. Mais des croyances, instinctives ou réfléchies, qui obligent les peuples et les individus aux derniers sacrifices, peuvent passer pour aussi certaines, au moins, que les observations scientifiques les plus précises et les mieux constatées. Descartes a cru faire de la science dans son

Discours de la Méthode et dans ses *Méditations*, plus encore que dans sa *Géométrie* et dans sa *Dioptrique*.

Mais, dira-t-on, c'est revenir à l'erreur de Protagore, si bien réfutée par Aristote ; à l'exemple du Sophiste grec, c'est faire de l'homme la mesure de tout. Qu'on se rassure ; il n'en est absolument rien ; et si la philosophie devait aboutir à cet absurde et dangereux système, devenu son dernier mot, elle mériterait les anathèmes et les critiques, dont elle a été trop souvent l'objet. Le tort de Protagore n'a pas été de penser que les choses, pour chacun de nous, sont ce qu'elles nous paraissent. Cela est aussi vrai que de dire de chacun de nous qu'il a sa physionomie et son caractère propres. Mais la faute très-grave de Protagore, c'était de soutenir qu'il n'y a rien de vrai ni de faux, et qu'on peut, en morale tout aussi bien que dans les sciences, adopter indifféremment le pour et le contre. La philosophie est si loin de croire, avec le Scepticisme, qu'on puisse, à titre égal, tout affirmer ou tout nier, qu'elle prétend, au contraire, qu'il existe une vé-

rité éternelle et indéfectible, éclatante, infinie, dont l'homme, quelque faible qu'il soit, peut recueillir des rayons, dont la découverte successive, quoique toujours incomplète, est son privilège et sa gloire, et qui doit servir à éclairer son esprit, et à régler sa conduite dans ce monde, pour qu'il y soit de plus en plus en harmonie avec l'ordre universel, où il a été placé pour l'admirer, et où il vit un instant. L'homme est si peu la mesure des choses qu'il serait bien plutôt mesuré par elles; sa valeur s'accroît avec l'intelligence qu'il en a; les plus grands des humains sont ceux qui les ont le mieux comprises. Notre esprit ne fait pas les choses, ainsi que le suppose un idéalisme intempérant; mais il s'associe à elles, en les connaissant; et il ne les connaît qu'en les observant, et en appliquant à cette étude ses facultés presque divines. Sous la doctrine de Protagore et de nos idéalistes modernes, il se cache un orgueil, que la philosophie n'est pas tenue de ressentir. Plus elle pénètre dans les mystères et les profondeurs de la nature, plus elle est portée à déplorer l'in-

firmité de l'homme, au lieu d'exalter sa puissance, outre mesure. De toutes parts aux prises avec l'infini, le savoir humain s'annule et disparaît, à peu près comme, dans les Mathématiques, toutes les quantités, quelque grandes qu'elles puissent être relativement et entre elles, s'évanouissent, quand on les compare à l'infini, qui les réduit à zéro. L'humilité n'est pas même une vertu pour la philosophie; c'est une nécessité; il y a bien longtemps qu'elle s'est dit que, plus on sait, plus on sent tout ce qu'on ignore.

Reste une dernière objection que l'on élève quelquefois au nom de la science contre la philosophie première. Mais celle-là n'atteint pas uniquement la Métaphysique; à y bien regarder, elle frappe également la Science, qui s'en sert, sans la bien comprendre, et elle la frappe mortellement. Cette objection, qu'on croit formidable, la voici : « L'homme, assure-t-on, ne peut savoir les « causes des phénomènes; il ne peut qu'en « constater les lois. » On en conclut que, cherchant par-dessus tout à connaître les

causes, y compris la cause universelle, la Métaphysique doit, plus docilement encore que les autres sciences, se soumettre à cette décision, qui la ruine et la détruit. Sans la notion de cause, la Philosophie première est sans objet. Aristote ne se trompait pas, quand il attachait tant d'importance à sa théorie des quatre causes ou principes. Mais c'est la science qui se trompe, quand, sur les pas de Hume, elle ne veut voir dans les phénomènes extérieurs qu'une simple succession, et qu'elle nie toute relation de cause à effet. La science ne s'aperçoit pas qu'en d'autres termes, elle rapporte tout au hasard, et bannit de l'univers toute intervention de cause finale. C'est rendre l'univers parfaitement inintelligible.

A cette opinion, qui est si peu scientifique, bien que soutenue par des savants, il faut opposer encore celle de Laplace, un des génies dont les sciences peuvent le plus justement s'honorer. En terminant son *Exposition du Système du monde* et après avoir célébré Newton, il ajoute : « Des phénomènes aussi extra-« ordinaires ne sont point dus à des causes

« irrégulières. En soumettant au calcul leur « probabilité, on trouve qu'il y a plus de « deux cent mille milliards à parier contre « un qu'ils ne sont point l'effet du hasard ; « ce qui forme une probabilité bien supé-« rieure à celle de la plupart des évène-« ments historiques, dont nous ne doutons « point. Nous devons donc croire, au moins « avec la même confiance, qu'une cause pri-« mitive a dirigé les mouvements plané-« taires [1]. »

Ainsi, Laplace ne s'effraie pas, comme d'autres savants, de trouver une cause aux phénomènes, dont mieux que personne il avait établi les lois. En cela, il n'est pas seulement d'accord avec Newton et Descartes, il est également d'accord avec le sens commun, et avec le genre humain, qui, sans s'arrêter à des scrupules sophistiques, croit fermement qu'il y a des causes, dans le monde, et une cause universelle, parce que l'homme, puisant l'idée irréfragable de cause dans la conscience de son libre arbitre, transporte

[1] *Exposition du Système du Monde*, t. II, p. 393, édition de 1824.

instinctivement cette notion aux phénomènes du dehors, qui, sans cette condition, demeurent absolument inexplicables pour lui. Mais on a réfuté tant de fois déjà, et si victorieusement, le paradoxe de Hume, qu'il est inutile d'insister. Désormais, il est sans autorité auprès de tous les esprits un peu sages ; il faut le laisser, comme un passe-temps et un jouet, aux mains des savants qui croient encore pouvoir s'en servir, tout usé qu'il est. La science antique avait pensé qu'on ne sait une chose que quand on en connaît la cause ; tenons-nous en à cet axiome, que rien ne peut démentir, et qui vaut toujours pour nous ce qu'il valait pour les Anciens. La Métaphysique peut, en toute sécurité, se livrer à la recherche des causes, ainsi qu'elle l'a fait et qu'elle doit toujours le faire. Bien qu'il ne soit pas donné à l'homme de savoir la totalité des causes, comme il le voudrait, il en connaît assez sur lesquelles il ne se trompe pas, à commencer par celle qui constitue son libre arbitre, pour être assuré de son pouvoir, et pour repousser des conseils pusillanimes. Refuser

à l'homme la connaissance des causes est une autre forme de scepticisme ; et sur cette pente, si la science s'y laissait entraîner, elle en arriverait bientôt au suicide moral que le Scepticisme n'évite jamais. La Métaphysique ne peut-elle pas adresser à la science cet avis, en retour de ceux que la science veut bien lui donner quelquefois ?

La religion et la science sont donc à peu près aussi peu bien bienveillantes l'une que l'autre pour la Métaphysique, par haine ou par dédain. Mais qu'elles aient tort ou qu'elles aient raison, il se trouve qu'elles sont également impuissantes. La philosophie n'a été étouffée, ni par les persécutions, dont, au reste, elle ne se plaint guère, parce qu'elle plaint davantage les persécuteurs, ni par les railleries de la science et de la foule. En fait, elle a poursuivi et poursuivra son œuvre, parce que l'esprit humain ne cessera jamais de vouloir élucider et résoudre de tels problèmes. Ce besoin inextinguible, qu'on peut blâmer, mais qu'on ne saurait nier, garantit à la Métaphysique sa durée, en même temps que sa force bienfaisante. Du

moins, la religion, en lui contestant son droit, par un sentiment peu généreux de jalousie, ne conteste pas l'importance suprême des questions débattues ; elle tendrait plutôt à l'exagérer. Mais que penser de la science, quand elle n'entend admettre d'autre compétence que la sienne, et quand, perdue dans les détails d'une analyse sans fin, elle veut qu'on oublie l'ensemble, qui seul donne à ces détails une place et un sens? On peut toujours, et souvent à bon droit, critiquer les métaphysiciens et leurs systèmes ; mais critiquer la Métaphysique, c'est une aberration inconcevable.

Un obstacle qui est beaucoup plus sérieux que ceux-là, sans être insurmontable cependant, c'est la nature même des études philosophiques. Ouverte à tous, aussi bien que le reste des sciences, la philosophie semblerait plus abordable qu'aucune d'elles, puisque chacun de nous porte en soi tous les éléments qui la forment : « Les Dieux, dit « Sénèque, dans une de ses *Lettres* admi« rables au jeune Lucilius, n'ont concédé à « personne la connaissance spontanée de la « philosophie ; mais ils ont accordé à tout « le monde la faculté de l'acquérir. S'ils « eussent rendu ce trésor plus commun, si « nous naissions avec la sagesse, elle per« drait le plus précieux de ses avantages, « celui de n'être pas un effet du hasard. Ce « qu'elle a de plus grand et de plus estima« ble, c'est qu'elle n'est point donnée natu« rellement à l'homme ; c'est qu'on ne la « doit qu'à soi-même, et qu'on ne peut l'em« prunter d'autrui [1]. » Comment se fait-il donc que, dans le cours entier des âges, si peu d'hommes se livrent à la philosophie?

On se l'explique en considérant les nécessités de la vie ordinaire, toujours pressantes et toujours renouvelées. L'immense majorité des hommes est soumise, même chez les peuples les plus civilisés, aux incessants labeurs, sans lesquels l'existence matérielle leur serait impossible. Quand, devenue plus facile pour quelques-uns, elle leur permet un choix et du loisir, ceux-là sont encore subjugués par les passions, par les intérêts, par les motifs de toutes sortes, qui les enchaînent

[1] *Lettre XC*, Éloge de la philosophie.

aux objets du dehors, sans qu'ils songent, un seul instant, à ramener leurs regards distraits sur leur intelligence et sur leur raison [1]. Le spectacle extérieur est si attrayant et si dominateur, qu'on s'y livre sans réserve; et le spectacle interne, qu'on néglige, s'obscurcit, et s'éclipse, comme s'il n'était pas. Pour les hommes qui, en nombre infime, s'approchent de la philosophie, la difficulté est différente ; mais elle n'est pas moins ardue. Platon la signalait déjà, en traçant le portrait du philosophe, au VI[e] livre de la *République*. Aujourd'hui, cette difficulté est restée, pour nous, la même qu'elle était aux plus beaux temps de la Grèce.

Voici les qualités principales que Socrate veut trouver dans les élèves qu'il destine à la philosophie, à la dialectique, à la vertu, et au gouvernement de l'État. Selon lui, pour cultiver avec succès la science de l'éternel et de l'immuable, il faut avant tout aimer passionnément le vrai et haïr le mensonge, sous

[1] Buffon, tout Cartésien, a dit : « Nous ne cherchons qu'à « nous répandre au dehors et à exister hors de nous. » *De la nature de l'homme*, au début.

quelques couleurs qu'il se dissimule. Pour que l'âme puisse se consacrer sans partage à cette virile contemplation, il faut, en outre, qu'elle soit au-dessus des exigences déraisonnables du corps, et qu'elle fuie ses dangereux plaisirs. Tempérante, désintéressée, magnanime, incapable d'aucun sentiment bas, courageuse, sans crainte de la mort, juste et douce, telle doit être l'âme du futur philosophe. Est-ce là tout ? Non ; Socrate désire encore quelques qualités qui tiennent davantage à l'intelligence : une grande facilité à apprendre, une heureuse mémoire qui garde tout ce qu'on lui confie, et enfin la grâce de l'esprit, qui sache faire accepter les vérités, que le philosophe recommande à l'examen de ses semblables.

On le voit, c'est demander beaucoup, bien que ce ne soit pas demander plus qu'il ne convient ; et, comme la nature humaine ne change point, la possession complète de tant de qualités éminentes est un trésor, qui est très rare, aussi bien de nos jours qu'au temps de Socrate et d'Alcibiade. De ces qualités, les unes peuvent être acquises ou

développées ; les autres sont des dons du ciel, auxquels l'homme ne peut rien que de savoir en user, quand il les a reçus de la faveur des Dieux. Mais ces difficultés, trop réelles, qui s'opposent à la culture de la sagesse, ne doivent nous causer, ni découragement, ni désespoir ; elles sont bien plutôt un aiguillon pour les âmes vigoureuses et sincèrement amies du bien. Plus la philosophie coûte de peine, plus elle doit être chère à ceux qui parviennent, sinon à réaliser l'idéal dont Platon même détourne ses regards, du moins à ne pas trop le défigurer.

La philosophie, d'ailleurs, peut voir qu'elle n'est pas seule astreinte à cette loi sévère. Les vertus qu'elle réclame sont en très grande partie celles que toutes les sciences, sous leurs diverses formes, réclament presque aussi impérieusement. Les qualités de l'intelligence, celles même du cœur et de l'âme, ne sont guère moins indispensables au savant qu'au philosophe. Seulement, lorsqu'on étudie la pensée, on est plus près de Dieu et de l'infini que quand on observe le monde extérieur. Mais si l'infini et le divin

écrasent l'homme presque jusqu'à l'anéantir, ils le soutiennent aussi ; et, parmi les sciences les plus belles, il n'en est pas une qui nous élève, nous éclaire et nous satisfasse, aussi pleinement que la philosophie, par son étendue et par sa certitude.

Sans doute, c'est concevoir une bien grande idée de l'homme que de le trouver capable de raison, de vertu, et de sagesse. Mais cette estime, quelque haute qu'elle soit, est-elle fausse ? Et quand on considère l'homme, dans l'exercice de ses facultés les plus puissantes, sans s'arrêter aux imperfections, peut-on surfaire son incomparable dignité? La plus simple observation, le moindre retour de l'intelligence sur elle-même, témoignent que c'est un être à part que celui qui se connaît ainsi, qui peut connaître à peu près aussi bien les autres êtres, et qui, par sa raison, communique avec le principe universel des choses. L'homme, exclusivement, jouit d'une faculté qui lui révèle le vrai et le faux, le bien et le mal ; et ce don prodigieux en fait une nature supérieure, distincte de toutes les autres dans le

monde entier, une nature qui n'a de ressemblance et d'analogie qu'avec celle de Dieu. Cette grandeur, cependant, passe pour une illusion de la vanité humaine auprès de quelques savants de notre siècle ; et ils s'efforçent, plus témérairement peut-être qu'on ne l'avait fait avant eux, de confondre l'homme avec les animaux et de l'abaisser au niveau de la bête. Triste spectacle que nous offre la science, quand elle veut prouver à l'esprit humain, en se dégradant elle-même, que la science n'est en lui rien de plus que l'instinct dans la brute ! Mais l'humanité ne se laisse pas convaincre ; elle résiste, appuyée sur la religion et sur la philosophie ; et cette doctrine monstrueuse, qui peut troubler quelques instants le domaine des sciences, n'est pas aussi près de triompher qu'elle l'espère. Elle s'est déjà produite sans succès à plusieurs époques ; et, bien qu'elle se présente avec un nouvel appareil scientifique, elle ne prévaudra pas davantage aujourd'hui.

On ne conteste pas que l'homme, par son corps, ne soit un animal. L'histoire naturelle doit le classer parmi les animaux ; qui en doute ? Mais le corps est la moindre partie de l'homme. C'est l'âme, la raison, l'intelligence, qui sont l'homme proprement dit. L'âme n'appartient qu'à l'homme tout seul, tandis que le corps lui est commun, sauf des différences superficielles, avec une multitude d'êtres, dont quelques-uns sont même, sous ce rapport, bien plus parfaits que lui. On n'attend pas que les savants s'en rapportent aux philosophes, qui n'ont cessé d'accumuler sur ce sujet capital les démonstrations les plus décisives. Mais les savants devraient en croire les naturalistes, et à leur tête, Buffon, le plus grand de tous. Après avoir décrit l'âme de l'homme, en traits dignes de Descartes, Buffon s'écrie, avec une indignation qui rappelle celle d'Aristote contre le Scepticisme : « Pourquoi vouloir « retrancher de l'histoire naturelle de « l'homme l'histoire de la partie la plus « noble de son être ? Pourquoi l'avilir mal « à propos, et vouloir nous forcer à ne le « voir que comme un animal, tandis qu'il « est, en effet, d'une nature très différente,

« très distinguée, et si supérieure à celle « des bêtes, qu'il faudrait être aussi peu « éclairé qu'elles le sont, pour pouvoir les « confondre? » Puis, Buffon montre les différences qui le frappent : La domination et l'empire de l'homme sur les animaux; le langage qui tient à la pensée, que nous seuls possédons, et non aux organes corporels, complets chez quelques êtres autant qu'ils peuvent l'être en nous; le progrès illimité de l'intelligence humaine en face de l'immuabilité de l'instinct, que ne perfectionne pas la réflexion; le mécanisme purement matériel de l'animal, et l'immatérialité de notre âme, douée de libre arbitre. Buffon en conclut que « la nature, qui mar« che toujours et agit en tout par degrés « imperceptibles et par nuances, se dément « ici par une exception unique, et qu'il y a « une distance infinie entre les facultés de « l'homme et celle du plus parfait animal [1]. » Cuvier, le Buffon du XIX[e] siècle, en dit autant d'un seul mot, en signalant « l'hiatus

[1] BUFFON, *De la nature de l'homme*, pp. 309 à 322, édition de 1830.

infranchissable » que la nature a creusé entre l'animal et nous.

Dans l'Antiquité grecque, cette controverse déplorable n'avait pas été soulevée, ou du moins, elle n'a pas laissé de traces, si jamais les Sophistes l'ont suscitée, au milieu de tant d'autres, paradoxales et erronées ainsi que celle-là. Socrate, dans le *Phèdre,* ne se trouve pas assez de loisirs pour écouter les subtilités des Mythologues ; et, fidèle au précepte de l'oracle de Delphes, il ne s'occupe que de lui-même, « en cherchant « à démêler si l'homme est, en effet, un « monstre plus compliqué et plus furieux « que Typhon, ou un être plus doux et plus « simple, qui porte l'empreinte d'une nature « noble et divine. » Aristote n'a pas eu l'occasion, à ce qu'il semble, de se prononcer dans ce débat, qui l'eût bien surpris. Mais le I[er] livre de sa *Métaphysique* nous prouve comment il l'eût résolu, et quel cas inestimable il fait du seul être à qui la nature ait inspiré la passion du savoir. Le Stoïcisme a une si magnifique idée du sage, qu'il en fait le coopérateur de l'ordre universel, l'ami,

et presque l'égal de Dieu. Les poètes, même les plus légers comme Ovide, célèbrent la supériorité de l'homme comparé à toutes les créatures qui rampent sur la terre. Pline, le naturaliste, après avoir déploré la faiblesse de l'homme, *Nudum in nuda humo,* ne tarit pas sur les œuvres merveilleuses de son intelligence. Sénèque est encore plus éloquent et plus profond, sur ce sujet inépuisable. Au même temps, le Christianisme vient apporter pour jamais dans le monde une telle opinion de la nature de l'homme, qu'il ne croit pas pouvoir le sauver autrement que par le sang d'un Dieu. Mais la science contemporaine répudie tous ces témoignages ; et l'on dirait que, plus ils sont anciens, nombreux, vénérables, plus elle se plaît à les braver.

La philosophie est essentiellement engagée dans cette question, que, du reste, elle a quelque peine à prendre au sérieux. Si l'homme n'est qu'un animal comme tout autre, sauf peut-être qu'il est un peu plus intelligent, s'il n'est pas l'être raisonnable, moral, et libre, qu'il se croit, et qu'il a tant de

motifs de se croire, que devient alors la philosophie, elle qui se flatte de ne se fonder que sur la pensée et de ne suivre que la raison ? Elle ne fait donc qu'étudier et analyser un être imaginaire ! Mirage, dont elle est dupe depuis qu'elle est née parmi les hommes ! C'est donc un songe et un nuage qu'elle embrasse, et qu'elle peut encore moins saisir aujourd'hui que dans le passé, qui l'a déjà tant déçue ! La philosophie, la Métaphysique n'existe donc pas ! Il est temps enfin que l'esprit humain renonce aux hochets, qui ont pu amuser son enfance ignorante, mais qui déshonorent son âge mûr !

Par bonheur, c'est la philosophie qui, étant la plus compromise dans cette menace de déchéance, peut aussi opposer le plus péremptoire de tous les arguments à ces contempteurs de l'humanité, à ces partisans de la brute, flattée par eux à nos dépens. Parmi les plus audacieux et les plus aveugles, qui oserait soutenir que la loi morale, qui régit l'homme, se retrouve dans les animaux, telle qu'elle est en nous, telle que la philosophie la proclame ? Qui oserait se jouer à ce

point, et de la vérité, et de ses semblables, et de lui-même ? La morale, quand elle s'efforce de guider les pas chancelants de l'homme, dans sa carrière d'ici-bas, est, plus encore que la Métaphysique, précieuse à la philosophie ; elle est la pratique de la vie, tandis que la Métaphysique n'en est que l'explication. Bien des facultés, communes à l'espèce humaine, subsistent dans l'animalité. Sensation, mémoire, intelligence, passions, la bête a tout cela, comme nous l'avons. Mais prétendre qu'elle a aussi le discernement du juste et de l'injuste, la conscience du bien et du mal, lui prêter les luttes qui nous déchirent, mais qui nous ennoblissent, lui prêter les infinies délicatesses du sentiment, les sublimités de la pensée, les triomphes magnanimes de la vertu, l'héroïsme du sacrifice, c'est un outrage gratuit qu'on s'inflige à soi-même. C'est un don plus gratuit encore qu'on fait à l'animal, à qui la nature l'a si évidemment refusé. Le rival qu'on veut créer à l'homme n'est pas un rival ; c'est un esclave, qui a toujours docilement servi son maître, et qui ne secouera jamais

ce joug légitime, en dépit des encouragements qu'on lui prodigue.

Trop souvent, la loi morale est obscurcie ou faussée en nous, par nos fautes ou nos passions. Mais, en soi, elle est quelque chose de si auguste et de si sacré que la philosophie elle-même, en la contemplant, se sent troublée et confondue, comme l'homme le serait en présence de Dieu. Lorsque Kant, après avoir tout détruit en psychologie et en logique, veut tout rétablir par la morale, il s'arrête devant l'idée du Devoir ; et, saisi d'un enthousiasme que d'habitude la Critique ne ressent guère, il ne peut retenir ses exclamations : « Devoir, mot grand et su-
« blime, toi qui n'as rien d'agréable, ni de
« flatteur, et qui commandes la soumission,
« sans employer, pour mouvoir la volonté,
« des menaces qui ne pourraient qu'exciter
« l'aversion et la terreur, mais en te bor-
« nant à proposer une loi qui s'introduit
« dans l'âme et la force au respect, sinon
« toujours à l'obéissance, et devant laquelle
« se taisent tous les penchants, quoiqu'ils
« travaillent sourdement contre elle. De-

« voir, quelle origine est digne de toi? Où « trouver la racine de ta noble tige? » Puis Kant ajoute : « La majesté du devoir n'a « rien à démêler avec les jouissances de la « vie; elle a sa loi propre; elle a aussi son « propre tribunal [1]. »

Les racines de la loi morale ne sont peut-être pas aussi éloignées, ni aussi cachées que Kant paraît le penser. Ce n'est pas l'homme qui a fait la loi morale, puisqu'il ne peut l'abolir, quelque désir qu'il en ait, quand elle le condamne aux tortures d'une existence pire que la mort. Mais une loi suppose nécessairement un législateur; et, ici, le législateur tout-puissant et souverain ne peut être que Dieu. C'est donc à Dieu, directement, que nous rattache la loi morale, dont nos législations ne sont jamais qu'un pâle reflet et un insuffisant écho. Admettre par une hypothèse invérifiable que les animaux sont, aussi bien que nous, éclairés de ces lumières surhumaines, et qu'ils se conduisent à cette splendeur, c'est un roman qui peut

[1] Kant, *Critique de la raison pratique, Mobiles de la raison*, p. 269, traduction Barni.

naître dans les imaginations orientales, mais qui, dans notre Occident, devrait faire rougir les savants, qui se piquent de si bien observer les choses. Est-il un seul fait qui prouve que la loi morale produise dans la bête les effets qu'elle produit chez l'homme? Tous les faits sans exception, ne prouvent-ils pas absolument le contraire?

Mais la loi morale n'est pas seulement une barrière insurmontable entre l'homme et la brute; c'est encore elle, et elle seule, qui fait que l'homme a une destinée, tandis que les autres êtres n'en ont point, ou que, s'ils en ont une, nous ne la connaissons pas. Chacun de nous peut s'assurer dans cette vie, et se préparer pour l'autre, un destin, qui dépend de notre libre arbitre. Dans la mesure où la Providence l'a voulu, nous pouvons accomplir la loi morale ou la violer; nous pouvons obéir à la voix de la raison, qui s'adresse à notre conscience, ou y rester sourds. C'est la condition de l'homme, pleine de grandeur ou de bassesse, selon qu'il se soumet ou qu'il se révolte, selon qu'il permet la prédominance à l'un des deux principes dont il

est composé. C'est cette lutte du bien contre le mal en nous, qui nous conquiert la part de mérite moral que nous pouvons avoir. Ce sont les alternatives et les péripéties de ce combat secret qui forment tout le tissu de notre existence vraiment humaine et raisonnable. Mais, que l'homme ait obéi à la loi ou qu'il l'ait enfreinte, ne doit-il pas en rendre compte à celui qui l'a faite, sans lui, et qui est l'infaillible témoin de ce qui se passe dans les profondeurs insondables du cœur humain? Les lois que les nations se donnent, ne punissent que les fautes les plus grossières, les plus nuisibles et les plus apparentes; les coupables qu'atteignent les lois écrites sont des exceptions dangereuses, auxquelles les sociétés doivent infliger un châtiment immédiat. Mais, nous avons beau être innocents devant un tribunal infiniment plus délicat et plus éclairé que les nôtres, nous n'avons pas moins à y comparaître, pour que le suprême législateur juge, dans son équité, jusqu'à quel point nos âmes ont observé sa loi, ou l'ont méconnue.

Pensée et conscience dans l'homme, loi

morale qui s'impose, nécessité d'un législateur de qui vient cette loi souveraine, nécessité non moins certaine d'un jugement, croyance à Dieu et à sa présence en nous, plus encore que dans le reste de l'univers, ce sont là les titres de noblesse de l'homme; ce sont là autant de phénomènes divins, qui ne se produisent qu'en lui, et qui sont « attachés et liés entre eux par ces raisons de « fer et de diamant » dont Platon et Socrate parlent dans le *Gorgias*[1]. Ceux qui les nient sont à plaindre, autant que les aveugles, qui ne voient pas la clarté des cieux. Eux aussi sont privés de ces yeux de l'âme, qui nous permettent de voir ce qui se passe dans son ciel intérieur, et tout ce qu'elle contient d'évidence et de vérité. Eux aussi errent à l'aventure, ne trouvant dans l'humanité et dans le monde qu'une indéchiffrable énigme.

C'est à expliquer cette énigme que se consacre la Métaphysique. Mais ces problèmes sont d'un tel ordre, ils sont d'une telle im-

[1] *Gorgias* de Platon, p. 307 de la traduction de M. Victor Cousin.

portance que nous ne pouvons nous en remettre à personne du soin de les résoudre à notre place. C'est à chacun de nous individuellement qu'il appartient d'en chercher la solution, en se garantissant, le mieux qu'il peut, des égarements de sa raison ou des faiblesses de son cœur. C'est ce sentiment plus ou moins réfléchi, ce besoin de s'entendre avec soi-même et de se connaître, qui a poussé vers la philosophie tant d'esprits admirables, et qui ne cessera d'y pousser à jamais tous ceux qui seront aussi indépendants, et aussi sincèrement amoureux du vrai. On ne sortira pas de ce dilemme : ou la vie de l'homme a un sens, ou elle n'en a pas. Si la vie n'a pas de sens, nous n'avons, en effet, qu'à nous livrer à tous nos instincts, moins sûrs que ceux des brutes; ou, si la vie signifie quelque chose, notre premier devoir est d'étudier ce que nous sommes, et quel destin est le nôtre.

Ici, nous rencontrons un redoutable écueil, que la philosophie même n'a pas toujours su éviter, et sur lequel se sont brisées presque toutes les religions : c'est la superstition. Entre les deux extrêmes, qui consistent, l'un à ne sentir dans les évènements de la vie rien qui les explique, et l'autre à donner aux moindres incidents une signification pieuse, il y a un moyen terme. C'est à la raison de découvrir cette juste mesure, qui est, à ce qu'il semble, bien difficile à garder, puisque les plus sages ne l'ont pas toujours connue. Le plus accompli des modèles à qui l'humanité puisse vouer ses respects et son imitation, Socrate, entend une voix qui lui parle surnaturellement, pour lui prescrire, ou lui défendre, les actes les plus indifférents ou les plus graves.

Se croire l'objet préféré d'une sollicitude toute particulière de la Providence, vient de notre égoïsme, si ce mot sévère peut s'appliquer à une âme comme celle du sage Athénien. Dans l'Antiquité, il n'est pas un grand homme qui n'ait été superstitieux, autant que lui et plus que lui. Les faits de tout genre abondent dans l'histoire pour nous montrer jusqu'à quel point les Anciens ont cédé à ce penchant naturel, que n'ont pas même accru les siècles qui ont suivi la dispa-

rition de la société romaine. Les Anciens ne sont pas à blâmer sans réserve; et nous aurions d'autant plus tort de les critiquer que notre temps, qui se croit si éclairé, n'est pas à l'abri de tout reproche, et que, parfois, il égale la crédulité du Paganisme, si même il ne la surpasse. D'autre part, supposer que la Providence puisse être absente de l'homme, quand elle est présente partout, depuis la végétation de la plante et l'instinct des animaux, jusqu'à l'harmonie éternelle des mondes qui circulent dans l'espace, c'est un excès en sens contraire. Mais, dans quelle mesure la Providence s'occupe-t-elle de chacun de nous? Voilà le problème, dont la philosophie peut seule nous offrir la solution pratique et modérée. C'est à chacun de s'observer et de savoir ce qu'il en est, sans prétendre imposer à ses semblables la foi qu'il s'est faite, et qui ne peut avoir de valeur que pour lui.

Tel est le résultat dernier auquel aboutit tout l'effort de l'esprit humain, depuis ces philosophies incertaines et confuses où l'homme sait à peine se distinguer de tout

ce qui l'entoure, jusqu'à ces philosophies lumineuses et vraies, où il est en pleine possession de lui-même, et où il analyse, avec admiration et reconnaissance, les étonnantes facultés de son âme. Apprendre à l'individu, non pas précisément ce qu'il est, mais lui apprendre à le savoir par lui-même et pour lui-même, dans une absolue indépendance, voilà le sérieux et perpétuel service que nous rend la philosophie. Chez bien des peuples, pendant de longues périodes de temps, dans des races entières, elle n'a pu que bégayer. Dans toute l'Asie, depuis la Chine jusqu'à l'Inde, à la Perse et au monde musulman, ses essais sont informes; et il est peu probable que, dans ces pays, au sein de ces nations, d'ailleurs très-bien douées à quelques égards, la philosophie puisse jamais prendre un développement qu'elle n'a point connu dans le passé, qu'elle est incapable de se donner spontanément chez ces peuples, et qu'elle ne pourra peut-être même pas recevoir, avec tant d'autres bienfaits, de la part d'étrangers plus heureux.

Quelles que soient les lacunes trop réelles

de la philosophie, qui sont aussi les lacunes des religions, en un mot celles de l'esprit humain, les amis de la vérité ne se sont jamais découragés. Tous les siècles ont eu leurs philosophes, plus ou moins profonds, plus ou moins brillants, plus ou moins utiles à l'humanité, dont ils sont les interprètes, toujours divers par les doctrines, toujours semblables par les intentions. A défaut de Pythagore, c'est Xénophane ; à défaut de Socrate, c'est Zénon ; à défaut d'Épictète, c'est Plotin ; à défaut de Descartes, Condillac ; à défaut de Reid, Kant. La raison humaine ne s'est pas plus arrêtée en philosophie que dans toutes ses autres applications ; elle ne s'arrêtera pas davantage à l'avenir, tant qu'elle n'aura pas consenti, sur la pente où on l'appelle, à abdiquer, devant la partie brutale et inférieure de notre être. Dans cette galerie d'hommes généreux et indépendants, qui compose l'histoire de la philosophie, chacun de nous peut choisir et adopter le guide pour lequel il se sent le plus de sympathie, ou peut-être aussi de ressemblance. Mais le mieux encore est de ne pas

avoir besoin de guide, et de ne s'en fier qu'à soi seul, en marchant, sans crainte, dans la libre voie qu'ont suivie tant de sages et illustres devanciers.

Entre les théories qu'ils ont produites, les historiens ont cherché à établir un ordre de succession régulière et périodique, qui serait la loi de ces évolutions. La philosophie, dit-on, serait inévitablement forcée de se mouvoir dans quatre systèmes principaux, qui représenteraient les facultés de notre intelligence, ses sources d'information et ses modes de connaissance : sensibilité, raison, doute, et instinct. Selon que le philosophe accorde plus d'autorité au témoignage des sens, ou à la pensée réfléchie ; selon que, désespérant de l'un et de l'autre, il se laisse aller au doute ; ou bien enfin, selon qu'effrayé de l'abîme où le doute le mène, il se confie, presque sans examen et sans règle, à l'instinct divin, qui est le fond de notre entendement, le système qui sort d'une de ces quatre tendances est, ou le sensualisme, ou l'idéalisme rationnel, ou le scepticisme, qui ne croit à rien, ou enfin, le

mysticisme, puéril et naïf, qui croit à tout.

Ces distinctions sont vraies; mais ce qui ne l'est peut-être pas autant, c'est l'ordre qu'on croit pouvoir instituer entre ces systèmes; c'est l'influence mutuelle qu'ils exerceraient les uns sur les autres, pour se susciter tour à tour, ou pour se détruire. Dans la réalité, il n'existe pas entre eux une lutte aussi uniforme et aussi nécessaire. Ils sont souvent mêlés confusément dans un même individu; ils le sont encore plus dans une même époque. Quelquefois, ils manquent tous ensemble presque entièrement; et par exemple, dans cette longue éclipse de la Métaphysique, qui s'étend de la destruction de l'Empire romain jusqu'à la première Renaissance, au XIII[e] siècle, les quatre systèmes font défaut; et même quand les ténèbres se dissipent peu à peu, on a la plus grande peine à les discerner. Il y a des peuples fort intelligents et des races, comme celles de l'Inde, où un seul des quatre systèmes, le mysticisme, a presque uniquement prévalu, à l'exclusion des trois autres, et où le scepticisme ne s'est jamais montré. Les circonstances extérieures sont aussi pour beaucoup dans l'éclosion, ou dans l'avortement, des systèmes. Quand les esprits sont satisfaits par le dogme religieux, comme il est arrivé pour notre Moyen-âge, ils songent moins à la philosophie. Ce n'est pas qu'elle soit morte; mais elle se tait; et il lui faut bien du temps pour recouvrer la parole. Au contraire, quand la foi religieuse est incapable, comme dans le Paganisme, de répondre aux exigences de la raison, les systèmes de toute sorte se multiplient et florissent. La métaphysique supplée une religion insuffisante; et elle apporte aux esprits le solide aliment qu'ils ne trouvent point ailleurs.

Toutes ces alternatives et ces oscillations, tant reprochées à la philosophie, comme si elles n'étaient pas la condition même du savoir de l'homme, se comprennent aisément, si l'on se rappelle le caractère essentiellement individuel des spéculations philosophiques. Précisément parce que l'homme est avant tout un être libre, il ne peut pas y avoir de loi absolue pour la production des systèmes. Ne dépendant que de l'individu,

ils naissent à l'aventure; et, pour savoir pleinement quelle en est la secrète origine, il faudrait être dans les conseils de Dieu, qui fait des philosophes, comme il fait des poètes et des artistes, les répartissant aux peuples et aux âges selon des desseins qui nous dépassent. La loi, s'il y en a une, nous échappe. Certainement, il est bon de la chercher; mais on peut douter qu'elle soit encore comprise. Il n'y a pas non plus de loi dans la succession des poètes, puisque le plus grand de tous en est aussi le premier par la date, comme par le génie.

La philosophie y perd-elle quelque chose de son influence et de son utilité? Pas le moins du monde. Quand elle trouve quelque parcelle de vérité, le trésor qu'elle met à découvert n'en a pas moins de prix, parce qu'il vient d'un penseur qui n'a ni aïeux, ni descendants. La philosophie peut se dire que ce qu'il y a de vraiment essentiel et de durable dans les conquêtes de la raison, lui appartient toujours, venant d'elle ou remontant jusqu'à elle.

Si les considérations qui précèdent ont

quelque valeur, si elles sont exactes, appliquons-les à la philosophie de notre temps, sur la fin du XIXe siècle, spécialement dans notre pays. Instruit par les leçons du passé, le philosophe doit être, de nos jours, plus modeste que jamais; et, tout à la fois, il peut être animé de la plus mâle assurance. A cette heure, son droit n'est douteux, ni pour lui-même, ni pour les autres. D'ailleurs, pour peu qu'il interroge sa conscience, il y trouve, sous la conduite de Descartes, une force que nulle puissance au monde ne peut contraindre; et, sans se flatter, il peut se répéter, avec le poète, que la ruine même de l'univers n'ébranlerait pas son cœur invincible, comme Pascal nous l'apprend après Horace : « Quand l'univers l'écraserait, « l'homme serait encore plus noble que ce « qui le tue. » Dans la nature de l'homme, c'est la philosophie surtout qui peut revendiquer cette fière parole, que le Stoïcisme ancien a transmise, et fait accepter, à l'humilité chrétienne. Sous une autre forme, c'est l'axiome Cartésien; et puisque la philosophie, grâce à la méthode, sait qu'elle doit

s'appuyer désormais sur cette base inébranlable, elle a, quand elle le veut, un levier qui peut soulever le monde de la pensée et des choses.

Tels sont aujourd'hui, plus que jamais, parmi nous plus que chez aucune autre nation, les motifs de l'imperturbable assurance de la philosophie ; tels sont ses titres à la confiance que l'esprit humain peut placer en elle.

Des motifs non moins graves recommandent au philosophe une circonspection et une réserve qui s'allient fort bien avec de fermes croyances, aussi éloignées de l'orgueil que du scepticisme. A ses débuts, la philosophie s'imaginait pouvoir expliquer l'univers; et c'est une illusion qu'elle se fait encore quelquefois, malgré l'avertissement de tant de fameux naufrages. Elle ne doit plus se la faire. Se connaissant pour ce qu'elle est, elle doit mieux apercevoir quelles sont ses infranchissables limites. C'est bien toujours l'ensemble des êtres, la totalité de l'Être, que le philosophe essaie de comprendre, à commencer par son être propre; mais, en face de l'infini et de l'absolu, il ne sent que trop vivement, sinon sa complète impuissance, du moins son infirmité relative et ses justes bornes. C'est pour lui personnellement qu'il s'efforce de pénétrer le mystère ; et comme, nécessairement, il n'en pénètre qu'une faible partie, dans la mesure étroite de son individu, il ne doit plus avoir la prétention de posséder la vérité tout entière, et encore moins d'imposer à ses semblables la solution qu'il a trouvée, après de longues méditations, et qui ne regarde que lui. Le philosophe ne peut plus se croire un révélateur. Cet aveuglement des premiers jours, s'il a jamais été excusable, a cessé de l'être; ce serait, maintenant, une erreur plus impardonnable encore que dangereuse. L'humanité n'en est pas moins prête à écouter le philosophe, quand il lui apporte le tribut de ses pensées; mais il ne peut pas plus songer à dicter la loi aux autres hommes qu'il n'a, comme le dit Aristote, à la recevoir d'eux.

Que si la philosophie, sortant d'elle-même, jette ses regards impartiaux sur ce qui l'en-

vironne, elle se voit, dans notre siècle, aussi bien que par le passé, en face d'une religion qui exerce un immense et heureux empire, et en face de la science, qui a pris un prodigieux développement. L'une mérite le respect, l'autre l'admiration; toutes deux exigent l'attention la plus constante du philosophe. Il peut leur demander quelques lumières, tout en jouissant des siennes, que rien ne peut remplacer.

Malgré les imperfections inévitables de toute œuvre humaine, la religion, telle qu'elle se montre dans nos sociétés européennes, est encore la plus grande et la plus vraie de toutes celles qui ont jamais paru; il serait peut-être hasardeux d'ajouter, qui paraîtront jamais. Par ses origines qui remontent, avec la Bible, aux premiers âges de l'histoire, par les emprunts qu'elle a faits à l'Antiquité grecque et romaine, par les labeurs incomparables qui l'ont accrue depuis les Apôtres et les Pères de l'Église, par les Conciles qui ont successivement fixé le dogme et la jurisprudence sacrée, par les docteurs du Moyen-âge, et même par les ambitions démesurées de certains Papes, la religion chrétienne, dont le Catholicisme est le véritable héritier, est entourée d'une puissance et d'une majesté dont rien n'approche dans les annales du genre humain. C'est un édifice colossal, qu'ont élevé les mains les plus habiles et les plus persévérantes, qui a duré bien des siècles déjà parce qu'il est fondé sur la foi la plus sincère, et qui pourra défier, pendant bien des siècles encore, « la fuite des temps ». Comparé à toutes les autres religions, le Christianisme les domine à une hauteur incommensurable, autant que notre civilisation et nos sciences l'emportent sur la civilisation de toutes les autres races, présentes ou éteintes.

Cet éclat et cette gloire seraient peu de chose pour la raison et la philosophie, qui se plaît d'ailleurs à les constater, si la religion chrétienne n'avait encore d'autres titres infiniment plus réels et plus solides, que n'apprécie pas le vulgaire, mais dont les penseurs doivent être frappés, si ce n'est convaincus ou éblouis. Sur tous les problèmes qu'agite la Métaphysique, le Chris-

tianisme a des solutions ; il ne laisse ignorer à l'homme rien de ce qui peut l'intéresser sur sa nature, sur son origine, sur sa destinée, sur ses espérances, et sur Dieu. Que ces solutions soient définitives et indiscutables, il n'y a que les fidèles qui puissent le croire. Mais la philosophie se manquerait à elle-même, si elle ne les étudiait pas, et si elle n'en tenait pas le plus grand compte. C'est l'inspiration qui les a dictées; l'inspiration est loin d'être infaillible, puisque la raison elle-même ne l'est pas; mais quand la spontanéité des esprits a de tels précédents, et quand elle a porté de tels fruits, elle est digne de l'examen le plus approfondi, qui peut devenir un enseignement fécond. C'est la Judée, la Grèce et Rome que le Christianisme résume et continue; c'est toute la civilisation moderne qu'il concentre et qu'il représente, en attendant qu'il la fasse régner sur la face entière du globe que nous habitons.

Le philosophe serait bien imprudent de ne pas le consulter aussi attentivement, au moins, qu'il consulte le passé philosophique.

Sur une foule de points, il se trouvera d'accord avec la religion; et il pourra joindre alors aux égards que conseillent toujours les convenances sociales, cette adhésion, bien autrement intime, d'un cœur qui se rend librement à la vérité partout où il la voit. Il ne saurait désavouer, sous le costume chrétien, les principes et les doctrines qu'il admire dans Platon. Cette conformité, pour n'être pas tout à fait celle de la raison et de la foi, n'en est guère moins précieuse. On est heureux de pouvoir accorder l'approbation avec le respect; et la philosophie, sans avoir besoin de ce concours, y puise néanmoins des forces, qui n'ôtent rien à son indépendance, et qui, s'il le fallait, la rendraient encore plus tolérante qu'elle ne doit toujours l'être. On peut n'être pas chrétien; c'est le droit que réclame la libre pensée; mais c'est une témérité aveugle et injuste que de réprouver le Christianisme, sans chercher d'abord à le bien entendre. Ou il faut proscrire toutes les religions, ce qui est un insupportable mépris de l'humanité; ou il faut écouter celle-là, et la vénérer plus que toutes les autres.

Les relations de la Métaphysique avec la science contemporaine sont peut-être moins faciles et moins nettes qu'avec la religion. Le malentendu, qui dure depuis assez longtemps déjà, et qui remonte tout au moins à Bacon, s'accroît tous les jours par les progrès incessants que font les sciences. Pour sa part, la Métaphysique n'a guère à espérer des progrès semblables; et, sauf l'apparition de quelque génie extraordinaire, elle ne dépassera pas le niveau qu'elle a atteint avec Socrate et Descartes. Au contraire, les conquêtes scientifiques semblent de plus en plus s'étendre; les découvertes les plus inattendues s'accumulent, dans le champ de l'infini. Elles ont un retentissement universel; et les sciences aujourd'hui remplissent, à peu près seules, le théâtre où se fixent les yeux de la foule. Elles y ont succédé aux lettres, qui naguère y tenaient une place exclusive; et leur vogue n'est pas près de se tempérer, bien qu'un jour elle doive défaillir à son tour, sous l'ardeur d'une vogue contraire. La philosophie assiste à ces luttes sans les craindre, parce qu'elles doivent tourner au profit de

l'intelligence commune. Ce triomphe des sciences, légitime sous bien des rapports, ne la trouble pas; elle sait dès longtemps quelles en doivent être les bornes, de même qu'elle sait aussi, non moins sûrement, quels sont ses droits imprescriptibles, que les victoires de la science ne font qu'accroître, loin de les réduire.

D'ailleurs, répétons-le aux savants, sans intention de les blesser : la philosophie a moins besoin des sciences que les sciences n'ont besoin de la philosophie. Les maîtres de la sagesse ont apparu dans des temps, et chez des peuples, où les sciences étaient à peine écloses. Les sages n'en ont été, ni moins éclairés, ni moins utiles. Ainsi que le remarque Aristote, l'étonnement et l'admiration ont été pour les hommes le commencement de la science et de la philosophie. A mesure que les sciences analysent les phénomènes et en découvrent de nouveaux, de plus en plus admirables, l'étonnement s'augmente; mais il ne change pas de nature. On pourrait presque croire que, plus on a lieu d'être étonné et plus l'admiration

se justifie, moins peut-être on comprend l'infinitude des choses. Il est à douter que Newton admirât les cieux plus que ne le faisait David ; et personne encore, parmi les astronomes, n'a surpassé en enthousiasme les psaumes du Roi-prophète. Ce n'est pas la science qui fait la vivacité, ni la profondeur du sentiment. Après plus de deux mille ans, la philosophie peut encore objecter aux sciences tout ce que Socrate objectait à Anaxagore, qui, lui aussi, après avoir essayé d'embrasser l'ensemble des choses, se perdait dans des détails sans fin et incohérents.

Ce qui est vrai de la Métaphysique en France ne l'est pas moins pour le reste de l'Occident. La situation est partout la même vis-à-vis de la religion et de la science ; et la noble famille européenne garde toujours l'unité contractée, dès le Moyen-âge, sous la discipline de la Scholastique, que Paris avait enfantée avec Abélard et ses successeurs. Sans doute, il y a des dissemblances très-notables entre la philosophie française, et les autres philosophies contemporaines,

allemande, italienne, anglaise et américaine ; mais, dans leurs traits généraux, elles sont de la même race ; elles se sont formées, elles ont grandi sous les mêmes influences ; elles sont soumises à des péripéties analogues. Ce qui s'applique à la nôtre s'applique à peu près aussi bien à ses sœurs. Mais nous pouvons, sans vanité, penser que notre philosophie, réglée par Descartes, depuis plus de deux siècles, est encore la plus sage et la plus pratique de toutes. Si elle n'a pas les éclats et les conceptions gigantesques de quelques autres, elle n'en a pas non plus les périls et les chutes. Contre toute attente, les esprits ont été, chez nous, beaucoup plus audacieux dans le monde des faits que dans celui de la pensée ; et la furie française, qui s'est donné carrière dans une révolution qui a bouleversé tous les peuples, disparaît en philosophie. Nous y sommes d'une sagesse exemplaire, que d'autres auraient pu imiter, s'ils l'avaient comprise, mais dont ils n'ont fait que se railler, parce qu'ils en étaient incapables. Selon toute apparence, nous resterons fidèles à ces habitudes de modération

et nous ne dépasserons pas la mesure. La clarté, qui est la première qualité de notre esprit national, et que nous avons reçue de l'Antiquité, nous préserve des écarts extrêmes ; le bon sens est chez nous un frein auquel il est bien difficile de se soustraire. Ailleurs, les obscurités de l'esprit aident beaucoup aux ténèbres des théories, et l'on y paraît quelquefois d'autant plus profond qu'on est plus inintelligible.

On le voit donc : considérée dans son état actuel, dans sa gloire du XVII[e] siècle, dans ses défaillances même du Moyen-âge, dans ses merveilleux débuts en Grèce ; considérée dans ses représentants les plus vrais, ou bien dans ce degré inférieur où elle se montre parmi les peuples de l'Asie, la philosophie a été la même, ou peu s'en faut, à toutes les époques. Sa nature n'a pas essentiellement varié, quoique ses œuvres aient été bien diverses; son procédé est resté identique. Le seul progrès, c'est que la conscience qu'elle en a eue a été plus ou moins complète, jusqu'à ce qu'enfin elle en arrivât à la splendeur Cartésienne, que nulle

autre ne peut surpasser, et qui ne doit plus s'éteindre. Le passé de la philosophie depuis Platon et Aristote nous répond de son avenir ; et cette pérennité, que lui souhaitait Leibniz, elle l'a toujours possédée. Quoi qu'il puisse arriver, elle en jouira à jamais, appui le plus solide de la raison humaine, son honneur suprême, et son salut, aujourd'hui comme jadis, dans les siècles futurs aussi bien qu'elle l'a été dans les siècles écoulés.

Avril 1879.

DISSERTATION

SUR LA COMPOSITION

DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE

Le moyen le plus simple et le plus sûr de juger de la composition de la *Métaphysique* d'Aristote, c'est d'analyser avec exactitude ce monument tel qu'il se trouve dans l'état où il est arrivé jusqu'à nous. Il n'a pas changé depuis le temps d'Andronicus de Rhodes, c'est-à-dire, depuis près de vingt siècles. Les générations successives de commentateurs, de philosophes, de philologues, d'éditeurs, qui l'ont étudié sous presque tous les aspects, n'en ont jamais modifié l'arrangement, quelque défectueux que cet arrangement ait pu leur paraître. Peut-être serait-il téméraire d'affirmer que la *Métaphysique* soit sortie des mains d'Aristote sous la forme même où nous l'avons; mais il est certain que cette forme est la seule qu'aient connue l'Antiquité, et, après elle, le monde moderne, à remonter au siècle de Sylla et de Cicéron.

Entre Cicéron et Aristote, il y a près de trois cents ans; dans cet intervalle, quelles altérations a subies le texte de la *Métaphysique?* C'est là une question dont

nous nous occuperons plus tard. Nous toucherons d'abord la question de l'analyse, qui est de beaucoup la plus importante, et sur laquelle il est facile d'être clair et précis.

Voici cette analyse, livre par livre, et presque chapitre par chapitre.

Le premier livre est consacré à deux choses : la définition de la philosophie et l'examen des systèmes antérieurs, y compris celui de Platon, sur lequel Aristote s'arrête ici, comme dans toutes ses œuvres, plus longtemps que sur aucun autre. La définition de la philosophie remplit les trois premiers chapitres à peu près exclusivement, et elle se termine par ce magnifique éloge d'Anaxagore que l'on a répété tant de fois, après le philosophe. Quant à l'examen des systèmes, qui tient les quatre derniers chapitres, il porte plus particulièrement sur les Pythagoriciens et sur la Théorie des Idées. Le but principal de l'auteur, dans ce premier livre, est donc de tracer une esquisse de la science qu'il appelle de son vrai nom la Philosophie première, et que nous appelons aujourd'hui la Métaphysique, expression désormais adoptée sans retour, bien qu'elle soit beaucoup moins convenable. En réfutant les systèmes qui ont précédé le sien, Aristote se propose de prouver que sa théorie des quatre causes est à la fois plus originale et plus complète que toutes celles de ses devanciers.

Tout ce premier livre est d'une régularité à peu près irréprochable, et la pensée de l'auteur s'y développe sans lacune, si ce n'est sans obscurité.

Le second livre, que les commentateurs grecs ont

nommé le Petit I[er] livre, ne se compose que de trois chapitres. On dirait que, dans le premier de ces chapitres, le sujet va recommencer, puisqu'on y trouve encore quelques généralités sur la nature de la science, sur les conditions de ses progrès, et sur la philosophie. C'est là sans doute ce qui aura porté des scholiastes, trop peu attentifs, à faire de ce second livre une annexe et comme un supplément du premier. Cette liaison n'est qu'apparente, et le chapitre qui suit doit dissiper l'illusion, si on l'a conçue un instant. Le sujet de ce second chapitre n'a pas le moindre rapport avec celui qui vient d'être exposé, d'ailleurs bien superficiellement, dans le chapitre premier. Cette question toute nouvelle, c'est de savoir si une série infinie de causes est possible, et s'il ne faut pas de toute nécessité s'en tenir à un principe unique et supérieur, duquel tout le reste dérive, ou auquel tout le reste doit se rattacher. Dans le troisième chapitre, qui succède au second, avec la même incohérence, surgit une question non moins inattendue : c'est la discussion des méthodes qu'un maître, ou qu'un écrivain, doit suivre pour plaire à ses auditeurs ou à ses lecteurs, et pour arriver à les convaincre.

Ainsi, les trois chapitres, qui composent le second livre s'appliquent à trois sujets différents, qui n'ont aucune liaison entre eux, non plus qu'avec le premier livre ; et, en outre, le dernier de ces sujets regarderait la Rhétorique bien plus que la Métaphysique.

Le livre III reprend évidemment et poursuit le sujet traité dans le I[er], sans tenir compte de ce livre intercalaire, qui est venu rompre la pensée et en suspendre

le légitime développement. Avant de procéder à l'étude de la Philosophie première, l'auteur conseille, avec beaucoup de sagesse, et afin de ne pas faire fausse route, de poser tout d'abord aussi clairement que possible les questions qu'on doit résoudre. Il énumère en effet celles qu'il a l'intention de traiter lui-même, et il établit que c'est à une seule et même science d'étudier les principes des choses et les principes de la démonstration. Pour soutenir ces assertions, il réfute quelques opinions contraires avancées par les écoles de Pythagore et de Platon, qui se sont perdues dans de vaines abstractions. Pour lui, les vrais principes de la science sont les genres les plus élevés des choses, les Universaux, que l'esprit conçoit dans les êtres individuels, sans les en séparer.

Sans doute on peut trouver que les pensées émises dans ce troisième livre ne sont pas très étroitement enchaînées entre elles, et que la marche de la discussion n'est pas très rigoureuse; mais ce n'en est pas moins une suite fort acceptable du premier livre. Sans que l'ordre soit aussi parfait qu'on pourrait le désirer, les déviations ne sont pas très fortes, et elles ne troublent pas très sensiblement les exigences de la logique.

Le quatrième livre poursuit cette discussion en l'approfondissant; il détermine avec plus de précision encore la nature spéciale de la Philosophie première, comparativement à toutes les autres sciences. La Philosophie première étudie l'Être en tant qu'Être; elle ne l'étudie pas dans les modes diversifiés à l'infini qu'il peut offrir à notre observation, mais dans ce qui le fait être ce qu'il est, c'est-à-dire, dans son essence.

Les sciences particulières considèrent l'Être dans toutes ses propriétés, si différentes les unes des autres, et dans ses formes innombrables; la Philosophie première le considère exclusivement en lui-même; elle s'attache à l'Être en soi, pour découvrir en quoi consiste sa substance, indépendamment de toutes ses attributions.

Tel est le sujet de la première partie du IV[e] livre. La seconde partie, plus importante et plus grave, traite d'une question qui est très voisine de celle-là, et qui se lie à celle de l'Être en soi. Le principe le plus élevé et le plus inébranlable de tous les principes, c'est le suivant : « Une même chose ne peut pas, dans « le même temps et sous le même rapport, être et « n'être pas. » C'est là ce qu'on nomme le principe de contradiction; et Aristote trouve à ce principe une telle valeur qu'il essaie de le mettre dans toute sa lumière, avec une sorte de complaisance et de prolixité, qui ne lui sont pas habituelles. A l'aide du principe de contradiction, il réfute le Scepticisme, qu'il accable sous des objections invincibles, cent fois reproduites depuis lors, sans qu'on ait pu les rendre plus fortes qu'Aristote ne l'a fait du premier coup. C'est surtout à la doctrine de Protagore qu'il s'adresse, sans oublier celles d'Héraclite et de Cratyle; il les met en poussière; et à ces théories sophistiques, il oppose la pratique constante de la vie, qui les contredit d'autant plus sûrement qu'elle les ignore, et le sens commun, qui ne s'en occupe que pour les repousser avec le plus profond dédain. L'auteur achève cette défaite du Scepticisme en combattant énergiquement

le Sensualisme, qui prétend faire des sens de l'homme la mesure de la vérité ; et il démontre que, sur cette base trop peu large, il est absolument impossible d'asseoir l'édifice de la science. Tout est mobile et sujet à un changement perpétuel dans le monde de la sensation, tandis que la science a nécessairement besoin, pour se fonder, de l'immuable, de l'immobile et de l'éternel.

Cette réfutation du Sensualisme et du Scepticisme est une des parties les plus belles et les plus solides de toute la *Métaphysique*. Aristote n'a peut-être rien écrit de plus grand. On retrouve, dans ces quatre ou cinq chapitres, le ton du premier livre, et quelque chose de l'austère majesté qui éclate dans plusieurs parties du douzième.

Mais tout à coup le sujet s'arrête de la manière la plus brusque et la moins justifiée. Le cinquième livre ne contient que des définitions de mots, au nombre de trente, à commencer par les mots de Principe, Cause, Élément, Nature, etc., et à finir par ceux de Genre et d'Accident. Le plus souvent, ces définitions sont justes et délicates ; quelques-unes même sont de la plus rare précision. Mais, si bon nombre de ces mots sont d'un emploi fréquent en Métaphysique, il y en a beaucoup aussi dont la Métaphysique ne fait presque pas d'usage, et que l'auteur aurait pu s'abstenir d'expliquer. En outre, ces définitions se succèdent sans aucun ordre ; et l'on pourrait même bien des fois les intervertir avec avantage. Enfin le caractère le plus saillant du cinquième livre, c'est que, comme le second, il n'est qu'une intercalation maladroite et absolument

déplacée ; il figurerait tout aussi bien dans un traité de Logique.

Le sixième livre revient sur la définition de la Philosophie première, considérée comme la science de l'Être en tant qu'être ; et, pour éclaircir cette définition, il analyse l'idée de l'Être dans les nuances diverses qu'elle peut revêtir, et qui souvent trompent les philosophes aussi bien que le vulgaire. L'Être véritable ne se trouve que dans la catégorie de la substance, et les catégories suivantes ne contiennent d'Être que dans la mesure où elles se rapportent à la première d'entre elles, qui est la seule essentielle. Pour que l'Être ait une quantité, une qualité, une relation quelconque, un lieu, un temps, etc., il faut d'abord qu'il soit, d'une manière absolue et sans détermination.

Le septième livre semble continuer la discussion sur la substance. On a même trouvé que ce livre était si étroitement lié au précédent qu'on s'est étonné qu'on ait jamais pu les séparer en livres distincts, au lieu de les réunir en un seul. Cette opinion n'est exacte qu'en partie ; elle s'applique bien aux quatre premiers chapitres, si l'on veut ; mais, à partir du cinquième, l'auteur commence une théorie générale de la définition, qu'il poursuit avec peu de méthode et de clarté pendant huit autres chapitres, du cinquième au douzième compris. Puis, dans le treizième et le quatorzième chapitres, il revient à la définition de la substance, qui pouvait sembler épuisée, après tant de répétitions et de redites peu nécessaires. Enfin, il quitte de nouveau, dans les deux derniers chapitres, la ques-

tion de la définition, pour revenir à la théorie de la substance et à la critique du système des Idées.

Le désordre que nous venons de signaler dans le septième livre continue dans le huitième, où il est encore plus apparent. Ce livre reproduit une bonne partie des discussions précédentes, sans y rien ajouter qui mérite quelque attention ; c'est un recueil de fragments plutôt qu'un ouvrage proprement dit. Ces fragments, traitant des mêmes matières, ont été mis à la suite du livre septième, où ces matières avaient été plus complètement exposées ; et cette ressemblance, du reste assez éloignée, paraît être le seul motif qui ait fait classer le huitième livre immédiatement après l'autre. Ce motif est bien léger ; mais, dans l'Antiquité, les scholiastes n'apportaient pas à ces choses l'exactitude que la critique moderne y demande impérieusement.

La théorie de l'acte et de la puissance remplit le neuvième livre, sans que d'ailleurs cette théorie, une des plus originales de tout le Péripatétisme, soit rattachée expressément à aucune de celles qui la précèdent. L'Être ne se comprend bien que par cette distinction profonde, de l'actuel et du possible, qui est due à Aristote ; elle est indispensable à l'exacte détermination de la substance. Mais l'auteur n'a pas pris la peine de relier cette discussion à l'ensemble de son œuvre, et d'en montrer la vraie place. Ce ne sont pas, du reste, les seules traces de désordre que contient le neuvième livre. Dans le chapitre sixième, on remarque une interpolation qui en occupe la dernière partie presque tout entière. Du moins, Alexandre d'Aphrodise n'a-t-il pas commenté ces paragraphes, qui paraissent avoir été ajoutés postérieurement et n'être qu'un hors-d'œuvre inexplicable. A la suite de ce passage, la théorie de l'acte et de la puissance, comparés l'un à l'autre sous divers rapports, s'achève dans trois chapitres successifs. Puis, le dixième chapitre aborde un sujet tout à fait étranger, et discute la nature de l'Être considéré comme fondement de la vérité et de l'erreur. Cette étude nouvelle ne fait guère que répéter ce qui a été déjà dit plus haut dans le livre sixième, et c'est avec raison que des commentateurs ont proposé de la rejeter de la *Métaphysique*, et de la renvoyer à l'Organon, où elle serait en effet en son lieu véritable.

Ce qu'on vient de dire de la fin du neuvième livre est encore plus exact pour le dixième livre tout entier. Ce livre est également déplacé ; lui aussi, il appartiendrait bien plus convenablement à l'Organon. Il est rempli par une discussion peu régulière sur l'unité et la pluralité, à laquelle se mêle une autre discussion sur les contraires, étudiés dans les genres et les espèces, dans la privation et la possession, et poursuivis jusque dans la différence des sexes. Pris dans sa totalité, le dixième livre est encore un hors-d'œuvre, dont rien ne justifie la présence dans le lieu où le hasard l'a sans doute égaré. Alexandre d'Aphrodise n'a pas commenté les trois derniers chapitres ; et il est très-probable qu'il ne les a pas connus.

Le désordre est encore plus évident, s'il est possible, dans le livre suivant, le onzième. Ce livre est un des plus longs de la *Métaphysique*, puisqu'il se compose de douze chapitres, tous assez développés. Il

revient d'abord sur la définition générale de la philosophie, si amplement exposée dès le premier livre ; et il continue, en analysant sous une forme quelquefois plus claire et plus brève, les matières déjà traitées dans les IIIe, IVe et VIe livres : Définition de l'Être et de la substance, nature des principes et des entités mathématiques, principe de contradiction, réfutation du système d'Héraclite et de celui de Protagore, définition de la science, et particulièrement de la Théologie, confondue avec la Philosophie première, etc., etc. Puis, cette analyse rétrospective vient à cesser ; et dans le milieu d'un chapitre, sans aucune transition, sans la moindre explication, commencent une suite de fragments empruntés mot pour mot à la *Physique,* dont ils reproduisent le texte avec une entière fidélité, parfois même avec quelques améliorations de détail. Ces fragments, ou plutôt ces extraits, sont fort longs, puisqu'ils remplissent plus de quatre grands chapitres, c'est-à-dire la fin du huitième et les suivants, neuvième, dixième, onzième et douzième. Il est vrai que les emprunts, faits à la *Physique* avec assez peu d'ordre, s'adressent à des sujets qui regardent tout aussi bien la *Métaphysique*, l'acte et la puissance, l'infini, le changement, et le mouvement, etc.

Sur ce onzième livre, si bizarrement composé de deux parties, l'une de redites, et l'autre de citations, on s'est posé les deux questions de savoir si c'est là le premier jet d'une pensée peu sûre d'elle-même et qui se cherche, ou si ce n'est pas plutôt un abrégé fait par une main plus ou moins intelligente, et un recueil de morceaux qui auront paru dignes d'une attention

spéciale, et qui, à ce titre, auront été tirés d'un ouvrage étranger. Cette dernière supposition est la plus vraisemblable. Aristote ne s'est pas essayé, dans les premiers chapitres du onzième livre, sur des sujets qu'il devait exposer ailleurs d'une manière si magistrale. Ce n'est pas lui non plus qui a pris à son ouvrage de Physique des passages entiers pour les transporter dans sa Philosophie première, où ils sont beaucoup moins bien placés. Ce qui semble le plus probable, c'est que le résumé contenu dans les premiers chapitres du onzième livre, est de la main de quelque élève direct du philosophe, ou de la main de quelque scholiaste antérieur à Alexandre d'Aphrodise ; et que les extraits qui forment les derniers chapitres n'ont pas une origine plus relevée. Ce sont bien les pensées du maître, ce sont même ses expressions ; mais ce ne peut pas être Aristote personnellement qui ait senti le besoin de s'abréger lui-même, ou de se répéter. Il faut donc considérer tout le onzième livre, non pas comme apocryphe, mais comme une annexe aussi peu nécessaire que d'autres, et qui a été mise là où elle est, par hasard ou par ignorance.

Le douzième livre, le plus important de tous, sans comparaison, puisqu'il contient la théodicée d'Aristote, peut prêter aussi à la critique. Les cinq premiers chapitres, sans être une répétition ni une analyse de pensées déjà exprimées, traite cependant de choses qui peuvent paraître suffisamment connues, la substance, le changement, la forme, la matière, la privation, les quatre causes, la nature des principes. Ces débuts du douzième livre sont très peu réguliers, et ils rappellent

d'une façon assez fâcheuse le désordre de quelques autres livres. Mais avec le sixième chapitre commence la théorie de la substance éternelle, qui se poursuit jusqu'à la fin du livre avec une simplicité, une profondeur et une sublimité que personne n'a dépassées, et qu'Aristote lui-même n'a guère trouvées que cette seule fois. La nécessité absolue d'un premier moteur éternel et universel, la spiritualité de Dieu, réduit à l'acte pur, l'unité de Dieu régissant le monde, où il ne faut qu'un seul maître, de même que dans un état bien ordonné il n'y a qu'un seul souverain : tels sont les objets solennels qui terminent le douzième livre, et sur lesquels il se clôt.

Il semble que la Philosophie première devrait finir également à cette limite, au-delà de laquelle il n'y a plus rien, et que la *Métaphysique*, après être montée jusqu'à Dieu, n'aurait plus qu'à s'arrêter. Mais il n'en est rien; et, à la suite du douzième livre, il s'en trouve deux autres encore, le treizième et le quatorzième, qui sont consacrés en presque-totalité à réfuter la théorie des Nombres, telle que l'avaient présentée les écoles de Pythagore et de Platon. Cette réfutation est bien l'objet général de ces deux derniers livres, qui sont assez étroitement liés l'un à l'autre. Pourtant, s'ils forment dans leur ensemble une œuvre suffisamment régulière, les détails le sont souvent bien peu; ce sont encore de fréquentes répétitions de choses antérieurement élucidées; et, par exemple, dans les chapitres quatrième et cinquième du livre treize, on retrouve une reproduction presque textuelle de la réfutation de la théorie des Idées, telle qu'elle est déjà dans le chapitre septième du premier livre. Dans le chapitre neuvième de ce même livre treizième, apparaît tout à coup, et pour n'y occuper que quelques paragraphes, la théorie de la substance, exposée déjà tant de fois. Enfin, dans le quatorzième et dernier livre, le premier chapitre, qui traite des Contraires, n'a pas la moindre relation avec la fin du livre treizième; et le second chapitre débute par des considérations sur les choses éternelles, qui n'ont qu'un rapport très lointain avec la théorie des Nombres. Cette discussion spéciale recommence dans le chapitre troisième, en y mêlant la théorie des Idées. Le quatrième chapitre, encore moins régulier, examine jusqu'à quel point les notions de bien et de mal sont compatibles avec les doctrines pythagoriciennes et platoniciennes. Enfin, les deux chapitres cinquième et sixième reviennent à la théorie des Nombres; et ils achèvent la *Métaphysique* tout entière, si ce n'est selon la pensée même d'Aristote, du moins selon l'ordre où elle nous est parvenue, ordre profondément troublé et absolument injustifiable, bien qu'il remonte à la plus haute et à la plus vénérable antiquité.

Telle est l'analyse exacte, si ce n'est tout à fait complète, de ce grand monument qu'on appelle la *Métaphysique* d'Aristote. Si cette analyse est aussi claire que nous avons désiré la faire, les résultats qui en sortent sont de toute évidence, et il n'est pas même besoin d'une très grande attention pour voir ce qu'ils sont.

1° La *Métaphysique* d'Aristote n'est pas un ouvrage systématique; et l'examen le plus superficiel suffit à

prouver qu'elle n'est qu'un recueil de fragments puisés à diverses sources.

2° Le contexte ne fournit pas les indications nécessaires pour rétablir un peu d'ordre, ni une continuité un peu satisfaisante dans cet amas confus de matériaux. Cette restauration, qui a été possible pour quelques autres ouvrages d'Aristote, ne l'est pas pour celui-ci; et il faut se contenter de ces débris, tels qu'ils sont, sans essayer de reconstruire un édifice qui n'a jamais été construit, et qui ne pourrait plus l'être par nous que de la façon la plus arbitraire.

3° La plupart de ces fragments sont presque informes; mais quelques-uns sont d'un prix inestimable, et ils peuvent compter parmi les trésors les plus précieux, non pas seulement de la philosophie grecque, mais aussi de l'esprit humain.

4° Quelque déplorable que soit l'état où ces ruines nous ont été transmises, il n'est pas possible d'élever un doute un peu fondé sur l'authenticité du monument. Sauf peut-être deux ou trois chapitres peu importants, on sent partout la main d'Aristote et l'empreinte manifeste de son génie. C'est bien là son style absolument inimitable; c'est sa concision et sa plénitude extraordinaires. C'est partout aussi la négligence d'une rédaction insuffisante; mais cette négligence est bien la sienne; c'est bien la même que celle qu'on peut remarquer dans le *Traité de l'Ame*, presque au même degré, dans la *Physique*, dans le *Traité du Ciel*, et dans tant d'autres œuvres dont l'authenticité est inattaquable.

5° Selon toute apparence, ces ébauches, dont quelques-unes sont plus avancées que d'autres, se rattachaient à quelque grand dessein, que la mort est venue interrompre. Quel était précisément ce dessein? C'est là un secret que le philosophe a emporté avec lui dans la tombe, et que nous n'en ferons jamais sortir :

« Res altâ terrâ et caligine mersas. »

Alexandre d'Aphrodise, vers le second siècle de notre ère, a commenté toute la *Métaphysique* telle que nous l'avons actuellement, sauf quelques passages peu nombreux; et son commentaire, qui reste encore le meilleur de tous, est une preuve irréfragable que l'Antiquité a cru devoir s'abstenir de tout essai de restitution, comme nous nous en abstenons nous-mêmes. A bien des passages de ce commentaire si étendu, et en général si lumineux, on peut croire qu'Alexandre d'Aphrodise ne méconnaissait pas plus que nous les défauts si frappants du livre. Cependant il n'a cherché en aucune manière à les corriger; il a suivi l'auteur pas à pas, se bornant à élucider sa pensée, sans essayer de la rendre plus systématique et de la mieux ordonner. Il nous faut imiter cette sage réserve, qui coûte sans doute beaucoup plus à nos habitudes qu'elle ne coûtait à celle des Anciens. Bien que la critique littéraire fût née dès longtemps, et qu'Aristote lui-même eût puissamment contribué à la créer, l'érudition telle que nous la concevons, minutieuse, scientifique, positive, était inconnue; et l'on doit même dire, sans trop d'exagération, qu'elle ne s'est constituée que de notre temps. L'Antiquité a dû être choquée aussi de l'in-

cohérence de la *Métaphysique ;* mais elle l'a acceptée ; et, le respect aidant, elle n'a point osé porter une main téméraire sur un ouvrage qu'Aristote lui-même n'avait pu compléter. L'admiration lui a suffi, et elle a suspendu son jugement. Le Moyen-Age tout entier l'a imitée, et il n'a pas été plus hardi qu'elle. C'est seulement dans les deux derniers siècles, et dans le nôtre, qu'on a fait quelques tentatives, qui n'ont pas été couronnées de succès, comme il était facile de le prévoir.

Maintenant, que s'est-il passé durant le temps qui s'est écoulé depuis la mort d'Aristote jusqu'à la translation de ses ouvrages à Rome? Dans quel état l'auteur lui-même a-t-il laissé son œuvre? Lorsque Aristote mourut, la *Métaphysique* était-elle dans le demi-chaos où elle nous apparaît à cette heure? Il n'est guère permis d'en douter, quand on consulte les témoignages des deux seuls auteurs de l'Antiquité qui ont touché, bien qu'indirectement, ce point délicat et obscur.

Écoutons d'abord Strabon. Dans son livre treizième, où il décrit la Troade, il rapporte quelques faits de l'histoire de Scepsis, une des principales villes de la contrée, et il ajoute :

« C'est à Scepsis qu'étaient nés les philosophes so-« cratiques, Éraste et Coriscus, ainsi que Nélée, son « fils, qui fut un des disciples d'Aristote et de Théo-« phraste. Nélée hérita de la bibliothèque de Théo-« phraste, où se trouvait aussi celle d'Aristote. En « effet, Aristote avait légué sa bibliothèque person-« nelle à Théophraste, en même temps que son école ; « et c'est lui le premier, autant que nous le sachions, « qui eut l'idée de rassembler des livres et qui apprit « aux Rois d'Égypte à constituer une bibliothèque. « Théophraste, à son tour, légua la bibliothèque « d'Aristote à Nélée, qui la transporta à Scepsis. En « mourant, Nélée la transmit à ses héritiers, gens « vulgaires, qui tinrent les livres enfermés et entassés « sans beaucoup de soin. Plus tard, quand ils virent « les rois Attales, auxquels était soumise leur ville, « rechercher avec ardeur des livres pour en composer « une bibliothèque à Pergame, ils cachèrent les leurs « dans un caveau souterrain. Les livres y furent abî-« més par l'humidité et par les vers ; et ce fut bien du « temps après que la famille de Nélée vendit très cher « à Apellicon de Téos les livres d'Aristote et ceux de « Théophraste. Mais Apellicon aimait plus les livres « qu'il n'avait de talent philosophique ; et quand il « essaya de réparer les dommages des vers et de la « moisissure, et de publier de nouvelles copies, il ne « sut pas restituer convenablement les lacunes, et il « donna des exemplaires remplis de fautes. Voilà « comment les anciens péripatéticiens, qui succédè-« rent à Théophraste, n'ayant que très peu de ces livres, « et ayant surtout des livres Exotériques, ne purent « faire de philosophie sérieuse, et se bornèrent à des « dissertations de rhétorique sur des sujets donnés. « Les Péripatéticiens, qui vinrent postérieurement et « après la publication de ces ouvrages, purent plus « aisément faire de la philosophie et étudier celle « d'Aristote ; mais ils n'en furent pas moins forcés de « se contenter souvent de simples conjectures, à « cause de la multitude des fautes. Rome contribua « beaucoup à en augmenter encore le nombre ; car

« Apellicon venait à peine de mourir quand Sylla, « s'étant rendu maître d'Athènes, prit aussi la biblio« thèque d'Apellicon, et la fit transporter à Rome. « Là, le grammairien Tyrannion, qui était grand par« tisan d'Aristote, et qui avait gagné le Bibliothécaire, « put avoir les livres à sa disposition, ainsi que les eu« rent quelques libraires, qui se servirent de mauvais « copistes, et ne firent pas faire de collations. C'est là, « du reste, un défaut qui dépare bien des livres qu'on « fait transcrire pour les vendre, soit à Rome, soit « à Alexandrie. Mais en voilà assez sur ce sujet. » (Strabon, liv. XIII, ch. I, § 54, p. 520, édit. Firmin-Didot.)

Ce récit de Strabon, sans doute recueilli sur les lieux, est fort intéressant; mais il ne touche pas directement le point spécial qui nous occupe. Les vers, la moisissure peuvent altérer profondément des manuscrits; mais ces accidents, tout déplorables qu'ils sont pour les livres, sont fort restreints et ne font rien à la composition même des ouvrages. Par suite de l'humidité ou par l'érosion des insectes, il peut s'introduire bien des lacunes dans un texte; et plus tard, il est dificile certainement de rétablir les parties altérées et les phrases incorrectes, par une variante qui les répare ou qui les complète. Mais si la *Métaphysique* nous offre dans quelques passages des difficultés de cet ordre, ces difficultés sont insignifiantes; et elles ne nuiraient point absolument à l'ensemble de l'œuvre, ni à son ordonnance générale. Or, c'est d'un désordre incurable que nous avons à nous plaindre, dans toute l'étendue des quatorze livres de la *Métaphysique*, et c'est un mal sans remède. Plût à Dieu que nous n'eussions à combattre que l'action des vers et de l'humidité !

Un reproche qu'on peut adresser à Strabon, c'est qu'il n'a pas suffisamment distingué les ouvrages écrits par Aristote lui-même et les livres qui composaient sa bibliothèque. Il est vrai que ce n'est pas une recherche littéraire que fait Strabon; c'est une étude géographique; et comme il vit trois siècles déjà après Aristote, la tradition lui donne des renseignements un peu confus; il les répète tels qu'on les lui a transmis, sans tenir beaucoup à les éclaircir et à les préciser.

Un siècle et demi après Strabon, Plutarque, qui copie son récit, l'abrège ; et il y ajoute cependant de nouveaux détails, à l'aide desquels on peut faire faire à la question un pas de plus.

« Sylla, dit-il, étant parti d'Éphèse avec toute sa « flotte, arriva trois jours après dans le port du Pirée ; « et après s'être fait initier aux Mystères, il s'empara, « pour son usage personnel, de la bibliothèque « d'Apellicon de Téos, où se trouvaient la plupart « des livres d'Aristote et de Théophraste. A cette épo« que, ces livres, n'étaient pas encore fort répandus « dans le public, et ils en étaient à peine connus. On « prétend que cette bibliothèque ayant été apportée « à Rome, le grammairien Tyrannion fut chargé de « mettre en ordre la plupart des livres, et qu'Andro« nicus de Rhodes, ayant pu obtenir de lui des copies, « les livra au public, et y ajouta les tables dont on se « sert encore aujourd'hui. On peut croire que les an« ciens Péripatéticiens ont été des esprits très-distin-

« gués et amis de l'étude; mais ils ne possédaient « qu'un petit nombre des ouvrages d'Aristote et de « Théophraste ; et encore, ils les connaissaient assez « mal, parce que Nélée de Scepsis, à qui Théophraste « avait légué ses livres, n'avait eu pour héritiers « que des gens aussi négligents qu'ignorants. » (Plutarque, *Vie de Sylla*, ch. XXVI, p. 559, édit. Firmin-Didot.)

Ce témoignage de Plutarque sur les travaux d'Andronicus de Rhodes est confirmé par celui de Porphyre, qui vivait un siècle environ après Plutarque. Porphyre, en divisant les traités de Plotin en Ennéades, « prétend « imiter l'exemple d'Andronicus de Rhodes, qui ran- « gea les ouvrages d'Aristote et de Théophraste en « traités séparés, et qui eut soin de réunir ensemble « les écrits qui roulaient sur les mêmes matières. » (Porphyre, *Vie de Plotin*, ch. XXIV, p. 28, t. Ier, de la traduction des *Ennéades* par Bouillet.)

Quels furent précisément les travaux d'Apellicon de Téos à Athènes, de Tyrannion le grammairien et d'Andronicus de Rhodes, le Péripatéticien, à Rome? C'est un problème sur lequel il est presque impossible de rien savoir. Le peu que Strabon nous apprend sur Apellicon n'est pas fait pour nous donner une bien haute idée de son savoir. Apellicon aimait passionnément les livres ; c'était là son seul mérite, et il paraît qu'il pouvait les payer fort cher pour satisfaire sa passion ; mais les copies qu'il fit faire sur les originaux d'Aristote et de Théophraste étaient des plus fautives.

Tyrannion, le grammairien, est un personnage beaucoup plus connu, et, autant qu'on peut en juger, beaucoup plus éclairé. Cicéron, qui était lié avec lui, en parle souvent dans ses Lettres, non sans estime. Tantôt, il invoque son concours pour un ouvrage de géographie qu'il méditait, sur le plan suivi par Ératosthène (*ad Atticum*, liv. II, lettre VI, p. 226, édit. de V. Le Clerc, in-18) ; tantôt, il le loue de l'ordre admirable qu'il a su mettre dans la Bibliothèque dont Cicéron lui avait confié le rangement à Antium (*id.*, IV, lettre IV, p. 26, *ibid.*). D'autres fois, Cicéron se propose d'entendre, avec son ami Atticus, la lecture d'un ouvrage de Tyrannion (*id.*, XII, lettre II, p. 414) ; et il reproche à Atticus, qui admirait vivement l'ouvrage du grammairien, de ne l'avoir pas attendu pour jouir de la lecture en sa compagnie (*id.*, lettre VI, p. 424). Cicéron ajoute, sans désigner précisément le sujet de cet ouvrage, si fort apprécié par Atticus, que ce sujet était assez mince. Mais l'admiration d'un homme qui avait tant de goût, lui est une garantie que ce travail est excellent en son genre ; et Cicéron n'hésite pas à demander qu'on le lui envoie, pour qu'il puisse le lire tout à l'aise. Enfin Cicéron, qui a chez lui le fils de Quintus, son frère, fait donner à l'enfant, qui est son neveu, des leçons par Tyrannion, et il se loue des progrès que le grammairien fait faire au petit garçon sous ses yeux (*Lettres à Quintus*, liv. II, lettre IV, p. 120). On peut ajouter que Tyrannion était d'Amisos, ville du royaume du Pont, peu éloignée d'Amasée, où Strabon était né. Strabon rappelle qu'il avait étudié la philosophie avec deux de ses condisciples, Boëthus de Sidon et Diodote, frère de Boëthus, et

selon toute apparence, c'était sous la conduite de Tyrannion, leur professeur commun (Strabon, liv. XVI, ch. XXIV, p. 645, édit. Firmin-Didot); car, en parlant d'Amisos, sur le Pont-Euxin, il nous apprend que cette ville était la patrie de son maître, le grammairien Tyrannion. (Strabon, liv. XII, ch. III, p. 469, édit. Firmin-Didot.)

Quoi qu'il en soit, on doit regretter de ne pas connaître mieux la nature des travaux de Tyrannion sur la *Métaphysique*. On ne peut pas douter que ses études ne fussent très-sérieuses et très-savantes. Quel en fut le résultat? C'est là un point resté tout à fait obscur; et on ne saurait l'éclaircir qu'à l'aide de conjectures, qu'il est plus prudent de ne pas risquer.

Quant à Andronicus de Rhodes, ce que nous en disent Plutarque et Porphyre est fait pour piquer notre curiosité plus que pour la satisfaire. Outre les copies qu'il publia des ouvrages d'Aristote, il dressa des *Index;* et il répartit les manuscrits selon la conformité des matières. Ces *Index,* ces tables dressées par lui étaient toujours en usage au temps de Plutarque, qui semble en parler comme s'il les avait sous les yeux. L'arrangement qu'Andronicus introduisit dans les ouvrages d'Aristote, quel était-il? Nous ne le savons pas; mais, sans hasarder une hypothèse téméraire, on peut admettre que la disposition actuelle de toutes les œuvres du philosophe vient d'Andronicus, au moins en très-grande partie, et que la *Métaphysique* notamment nous est arrivée telle qu'il la connut et l'arrangea, avec ses défauts d'incohérences, de répétitions, et d'emprunts à d'autres ouvrages. D'Andronicus de Rhodes à Alexandre d'Aphrodise, il y a trois siècles environ; et rien ne donne à penser que, durant cet intervalle, aucun changement ait été introduit par personne dans la composition de la *Métaphysique*. Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise a fixé le texte d'une manière définitive, et lui a donné une sorte de caractère sacré, pour tous les disciples du Péripatétisme. Alexandre se plaint assez souvent de l'obscurité de l'ouvrage qu'il explique; mais il ne cherche pas à y mettre un ordre meilleur; il se contente de celui que la tradition lui a transmis, et il le respecte scrupuleusement.

Pour rencontrer un jugement plus sévère et plus juste, il faut descendre jusqu'au VIe siècle. Asclépius de Tralles, élève d'Ammonius, fils d'Hermias, se prononce sur la composition de la *Métaphysique* plus nettement qu'aucun de ses prédécesseurs; et aujourd'hui même, instruits comme nous le sommes par tant de travaux, il ne nous serait guère possible d'en parler mieux. Après avoir parcouru les titres divers qu'a reçus l'ouvrage d'Aristote, y compris le titre de *Métaphysique*, Asclépius ajoute :

« Quant à la manière dont cet ouvrage est composé,
« on peut dire qu'il n'a pas été rédigé comme le sont
« les autres traités d'Aristote; il ne semble pas en
« avoir la régularité et l'enchaînement habituels. En
« ce qui regarde la suite des pensées, il laisse parfois
« à désirer; et des morceaux entiers tirés d'ouvrages
« étrangers y ont été introduits. Enfin, il y a de fré-
« quentes répétitions. On cherche à excuser ce dé-
« sordre, et l'excuse n'est pas sans valeur, en disant

« qu'Aristote, après avoir écrit le présent ouvrage, « l'avait envoyé à Eudème de Rhodes, son ami. Eu- « dème ne jugea pas à propos de publier une œuvre « de cette importance dans l'état où elle se trouvait. « Plus tard, Eudème mourut, et quelques parties du « livre furent détruites. Les philosophes postérieurs « à Eudème n'osèrent pas y rien ajouter de leur « chef; et comme l'ouvrage presque entier était défec- « tueux et ne rendait pas assez complètement la pen- « sée de l'auteur, ils comblèrent les lacunes par des « emprunts faits à ses autres ouvrages, raccordant « le tout du mieux qu'il leur fut possible. » (Voir les scholies sur la *Métaphysique*, édit. de l'Académie de Berlin, t. II, p. 519, b, 33.)

Il est à présumer qu'une opinion aussi ferme sur la composition de la *Métaphysique* appartient à l'École plutôt encore qu'à Asclépius lui-même, qui n'est qu'un élève, écho docile de ses maîtres. Cette appréciation si vraie devait s'être formée peu à peu, par suite des études incessantes dont l'œuvre du philosophe était l'objet. On l'avait d'abord admirée sans réserve, et l'on peut voir qu'Alexandre d'Aphrodise ne va pas au-delà de quelques remarques timides sur l'obscurité de certains passages, ou sur l'incorrection de certaines leçons. Mais les esprits devenaient plus indépendants à mesure qu'ils regardaient de plus près ce monument grandiose et informe, et qu'essayant d'en pénétrer les profonds détours, ils s'apercevaient que ce labyrinthe est sans issue. Le jugement qu'a porté Asclépius doit être également le nôtre; et il restera désormais celui de la libre critique, respectueuse mais

clairvoyante, signalant des défauts trop évidents, qui ne sont pas attribuables à l'auteur, mais qui sont les effets regrettables de la mort, du hasard et du temps.

Dans toutes les considérations qui précèdent, nous avons négligé à dessein les preuves intrinsèques que la *Métaphysique* semble renfermer de son authenticité et de sa composition. Nous avons aussi négligé les preuves qui peuvent s'appuyer sur les citations que la *Métaphysique* fait d'autres ouvrages d'Aristote, ou sur les citations que d'autres ouvrages d'Aristote font de la *Métaphysique*.

Les preuves intrinsèques sont les références que contient la *Métaphysique* elle-même, et qui se rapportent soit à des théories antérieures que l'auteur rappelle, soit à des théories postérieures qu'il annonce à l'avance. Elles sont très nombreuses, puisque, de compte fait, elles sont une cinquantaine au moins. En général, elles sont exactes, bien que quelquefois l'auteur oublie ses promesses, et n'y soit pas toujours très fidèle; mais, la plupart du temps, il les tient. Ses souvenirs non plus ne le trompent guère; mais, comme on doit le penser, ces références n'ont jamais toute la précision et toute la netteté que nous pourrions désirer, et que nous sommes habitués à porter aujourd'hui dans les recherches philologiques. L'indication est toujours générale, et celle qui est fournie au lecteur ne spécifie jamais ni le livre, ni le chapitre, ni, à plus forte raison, le paragraphe. Mais, quelque imparfaites que soient ces soudures, elles attestent que des efforts multipliés ont été faits pour relier,

autant que possible, les parties disjointes d'une construction trop peu solide. Pourtant, en voulant faire croire que l'ouvrage avait reçu d'Aristote la forme qu'il nous offre maintenant, les antiques éditeurs, soit Apellicon, soit Tyrannion, soit Andronicus de Rhodes ou tout autre, sont allés beaucoup trop loin, et il serait bien imprudent de les suivre sur ce terrain. L'analyse des quatorze livres de la *Métaphysique* faite plus haut a démontré surabondamment que ce n'était pas là une composition régulière, à quelque faible degré que ce fût. Les références même ont d'autant moins de valeur qu'elles sont plus nombreuses. On les conçoit jusqu'à un certain point de la part des scholiastes; mais on ne saurait admettre qu'elles puissent venir de l'auteur. En admettant même, comme nous le faisons avec une pleine conviction, que tous les morceaux et tous les fragments sont d'Aristote, il en sentait lui-même trop clairement l'imperfection et le désordre pour essayer de les réunir en un seul corps. Un commentateur a pu se hasarder dans une entreprise scabreuse, où l'engageait le respect universellement ressenti pour un puissant génie, dominateur de l'École, et où l'engageait peut-être aussi son amour-propre d'éditeur. Les renvois accumulés cachaient dans une certaine mesure la dislocation du tout pour des yeux trop crédules. Mais quant à nous, nous ne pouvons pas nous y méprendre; nous ne sommes pas auditeurs d'Alexandre d'Aphrodise ou de Simplicius, et nous affirmons que les citations ne sont pas d'Aristote, parce qu'elles supposent que la *Métaphysique* formait un ensemble systématique qu'elle ne présente pas réellement, et qu'elle présentait certainement à l'auteur moins encore qu'à personne.

C'est presque avec la même réserve qu'il faut accepter les citations que la *Métaphysique* contient d'autres ouvrages aristotéliques. Ces citations sont moins nombreuses que les premières; mais on peut en compter jusqu'à vingt à peu près. Parfois, ces indications sont formelles; et c'est ainsi que la *Physique* est citée jusqu'à cinq fois dans le seul premier livre, et autant de fois peut-être dans les livres suivants. La *Morale à Nicomaque* et les *Derniers Analytiques* y sont mentionnés chacun une fois. D'autres indications plus vagues ne nomment pas précisément les ouvrages; mais elles les désignent suffisamment pour que le doute ne soit pas permis. Il n'est pas possible d'ailleurs d'en tirer des renseignements de quelque importance, sur la composition et l'authenticité de la *Métaphysique*.

Reste la troisième espèce de citations, c'est-à-dire les citations de la *Métaphysique* dans d'autres ouvrages d'Aristote, reconnus pour parfaitement authentiques. Ces citations seraient peut-être les plus décisives de toutes; mais ici encore on peut élever les mêmes doutes que plus haut. Aristote ne peut pas avoir personnellement cité la *Métaphysique,* et cela pour deux raisons : la première, c'est que le nom de *Métaphysique* lui est étranger, puisque ce nom n'est venu en usage que longtemps après lui; la seconde raison non moins forte, c'est qu'Aristote n'a pu citer un ouvrage qu'il n'a point composé, et qui n'a pris quelque consistance que sous la main de ses successeurs, à la dis-

tance de plusieurs siècles. Seulement il se peut que, dans cet amas de fragments qui forment la *Métaphysique*, il s'en trouve auxquels Aristote a pu quelquefois faire allusion. Mais ceci même, en supposant que ce fût prouvé positivement, n'aurait pas grande importance. L'authenticité de la *Métaphysique* est manifeste et même indiscutable, pour tous ceux qui se sont familiarisés avec le style du philosophe. Une citation de plus ou de moins de quelqu'un de ces fragments, à quoi servirait-elle? Si la *Métaphysique* est bien certainement d'Aristote, ce qui n'est pas de lui, c'est la réunion violente de tous ces matériaux, qui pouvaient bien être destinés à un seul et même ouvrage, mais qui n'ont jamais été rangés dans un cadre méthodique, par la main qui les avait produits.

Nous pouvons donc laisser de côté comme presque entièrement inutiles toutes les citations, soit de la *Métaphysique* elle-même par elle-même, soit d'autres ouvrages d'Aristote par la *Métaphysique*, soit aussi de la *Métaphysique* par d'autres ouvrages. Toutes ces concordances, même quand elles sont exactes, n'ont qu'un très-faible intérêt, parce qu'elles ne proviennent que des scholiastes, et que l'auteur sans doute n'y est pour quoi que ce soit.

Une dernière question qu'il convient de ne point passer tout à fait sous silence, c'est celle qui concerne le mot même de *Métaphysique*. On sait qu'il n'appartient point au philosophe, et que pour lui la science générale qu'il cherche et qu'il définit si bien, s'appelle là Philosophie première ou la Théologie. C'est une de ces deux dénominations qu'il aurait fallu conserver, d'abord parce qu'elles viennent d'Aristote, et ensuite parce qu'elles sont les plus justes. Un autre nom a prévalu, et il serait trop tard désormais pour protester contre l'usage qui a en sa faveur une tradition respectable par son ancienneté. Cette tradition doit remonter tout au moins jusqu'à Andronicus de Rhodes. Il paraîtrait qu'après avoir mis en ordre les autres ouvrages d'Aristote et notamment la *Physique*, il trouva une masse de fragments presque sans suite, qui se rapportaient tous plus ou moins directement à la Philosophie première ; il les rassembla ; et, pour indiquer la place qu'il leur assignait dans son classement, plutôt encore que pour leur appliquer un nom commun, il les intitula : « Morceaux qui viennent après la Physique », ou pour traduire littéralement : Métaphysique. Peut-être aussi ce mot équivoque de Métaphysique répondait-il, dans la pensée d'Andronicus, à une classification qui n'avait plus un sens exclusivement matériel. Au-dessus de l'étude de la nature, qui ne comprend que des phénomènes observables à nos sens, s'ouvre une étude plus générale et plus relevée qui dépasse la Physique, et qui mérite le nom de Métaphysique, par lequel on la recommande à l'attention et au respect des hommes. C'est là pour nous désormais la signification vraie du mot de Métaphysique ; elle est à nos yeux ce que la Philosophie première était pour Aristote, la science des principes et des causes, s'adressant d'abord aux choses de la nature et à la réalité sensible, mais ensuite les dépassant, pour s'élever, dans la mesure où cette ambition est permise à l'homme, jusqu'à la cause première, in-

finie, immuable, éternelle, de l'univers entier, jusqu'à l'intelligence divine elle-même. Telle est la portée de la Métaphysique en général, et spécialement de celle d'Aristote.

Mais il est temps de résumer toute cette dissertation; et les conclusions qu'on en doit tirer peuvent être exprimées en deux mots :

Oui, la *Métaphysique* d'Aristote est dans un désordre absolument irrémédiable.

Oui, ce monument, quelque irrégulier qu'il soit, est parfaitement authentique; et tel qu'il est, il appartient bien, dans son ensemble, à qui on l'attribue.

A toutes les preuves qu'on a précédemment données, ajoutons-en deux encore, sur lesquelles il est bon que l'esprit du lecteur s'arrête en dernier lieu. Les théories exposées d'un bout à l'autre de cette œuvre sont en un constant accord avec les théories connues du philosophe; et cette ressemblance, qui va jusqu'à l'identité dans presque tous les cas, est un témoignage considérable. Sans doute un écrivain postérieur aurait pu s'inspirer d'Aristote et l'imiter; mais ici il n'y a pas trace de ces faiblesses qui trahissent toujours l'imitation la plus habile. Partout, si ce n'est dans deux ou trois chapitres, éclate une puissante originalité, qui ne nous laisse pas un seul instant d'hésitation. Et puis, dans tout le cours de la *Métaphysique*, nous retrouvons perpétuellement la réfutation de la théorie des Idées; et cette réfutation semble être le but principal, ou la passion, de l'auteur. Il n'y a qu'un contemporain de Platon, et son rival, qui pût mettre une telle âpreté à cette critique incessante.

Que l'on veuille bien peser cet argument; il n'y en a guère de plus fort pour nous convaincre de l'authenticité de la *Métaphysique*. Enfin, si la *Métaphysique* n'est pas d'Aristote, de qui donc pourrait-elle être? Et l'heureuse Grèce aurait-elle à se flatter d'avoir produit, à côté d'Aristote, quelque autre génie aussi profond et aussi étendu?

SOMMAIRES DES CHAPITRES

DES XIV LIVRES

DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE

LIVRE PREMIER

CHAPITRE PREMIER. — Origine de la philosophie; répartition des facultés entre les diverses classes d'animaux; rôle de la mémoire; supériorité de l'homme; l'expérience tirée de l'observation; citation de Polus; l'art et la science; débuts et progrès des arts; idée générale de la science, fondée sur des notions universelles; apparition successive des différentes sciences; naissance des mathématiques en Égypte; citation de la *Morale;* la sagesse ou philosophie; définition préliminaire de la philosophie, qu'on peut se représenter comme la science des principes et des causes.

CHAPITRE II. — Définition plus spéciale de la sagesse ou philosophie; idées qu'on se fait habituellement du sage ou philosophe, au nombre de quatre principales; analyse de chacune de ces idées; en résumé, la science des généralités est le but particulier de la philosophie; elle est la science des principes premiers et universels; ce n'est pas une science pratique, d'une utilité immédiate; elle est la dernière qui paraisse entre toutes les autres; citation de Simonide; grandeur et sublimité presque divine de cette science; elle cherche à savoir uniquement pour connaître la vérité.

CHAPITRE III. — La philosophie est l'étude des causes premières ou principes; quatre espèces de causes : la substance, la matière, l'origine du mouvement et le but final; citation de la *Physique;* les premiers philosophes s'attachèrent à l'idée de la matière; ils sont unanimes à cet égard; mais ils diffèrent

sur le nombre des principes; Thalès se prononce pour l'eau; les Théologues, Hippon, Anaximène et Diogène se prononcent pour l'air; Hippase et Héraclite, pour le feu; Empédocle admet les quatre éléments; insuffisance de ces systèmes, aboutissant tous à l'unité de l'Être; nécessité d'une recherche plus profonde, et d'une cause autre que la matière; Parménide la pressent; Anaxagore de Clazomène la trouve dans l'Intelligence; immensité de cette découverte; Hermotime de Clazomène.

Chapitre IV. — Hésiode et Parménide; puissance de l'Amour; Empédocle admet deux principes: l'Amour et la Discorde; citation de la *Physique;* insuffisance de tous ces systèmes; critique d'Empédocle; ses défauts et ses mérites; Anaxagore; Leucippe et Démocrite; leurs systèmes du plein et du vide; ils expliquent tous les phénomènes à l'aide de trois différences; résumé sur les deux causes, substance et mouvement.

Chapitre V. — Philosophie des Pythagoriciens; passionnés pour les mathématiques, ils font des nombres les principes des choses; leurs travaux sur l'harmonie musicale; ils appliquent le nombre à l'explication des phénomènes célestes; leurs hypothèses hasardées: l'Antichthôn; ils font du nombre la cause matérielle des êtres; théorie de quelques autres Pythagoriciens; la double série des dix principes opposés; Alcméon de Crotone, plus jeune que Pythagore; infériorité de son système; philosophie de l'unité, Parménide et Mélissus; Xénophane admet l'unité en Dieu; citation de la *Physique;* Parménide forcé de rompre son unité et de reconnaître deux causes; résumé de toutes les philosophies antérieures; mérites et défauts des Pythagoriciens.

Chapitre VI. — Philosophie de Platon; ses rapports avec les Pythagoriciens, Héraclite et Cratyle; influence de Socrate sur Platon; la théorie des Idées sortie de ces influences diverses; exposition de cette théorie; comparaison de Platon et des Pythagoriciens; leurs différences. — Résumé des recherches antérieures; citation de la *Physique*; les philosophes anciens se sont attachés presque uniquement à la cause matérielle; ils ont traité à peine la question de l'essence et la cause finale; exactitude de la théorie de l'auteur prouvée par cette histoire du passé; examen plus détaillé des opinions des philosophes sur les quatre causes.

Chapitre VII. — Critique des théories antérieures qui n'admettent qu'un seul principe, la matière; elles négligent les choses incorporelles, et elles ne tiennent compte, ni du mouvement, ni de l'essence des choses, ni des transformations des éléments entre eux; rôle de la terre dans ces théories: citation d'Hésiode; théories qui admettent plusieurs éléments; critique d'Empédocle; critique d'Anaxagore; critique des Pythagoriciens et de leur théorie des nombres; critique générale de la théorie des Idées de Platon; cette théorie multiplie inutilement les êtres sans expliquer la réalité; elle crée des homonymies sans substance réelle; elle se fonde sur des démonstrations insuffisantes et des définitions arbitraires; elle suppose entre les Idées et les Êtres un terme commun, qu'elle ne peut désigner; elle ne peut rendre compte du mouvement, ni même des idées prises pour exemplaires des choses; citation du *Phédon;* confusion des Idées avec les nombres; oubli du mouvement, des longueurs, des surfaces et des solides; les Idées ne peuvent servir à expliquer la science. Résumé général de cette critique des philosophies antérieures; citation de la *Physique;* conclusion.

LIVRE II

Chapitre premier. — Difficulté de découvrir le vrai, le progrès s'obtient par le concours des efforts réunis; la splendeur même des phénomènes éblouit notre esprit; reconnaissance due à tous ceux qui cultivent la science; chacun a son utilité particulière; la philosophie est la science spéculative de la vérité; elle est la plus vraie de toutes les sciences, parce que c'est par elle que les autres peuvent être vraies.

Chapitre II. — Nécessité absolue d'un premier principe en toutes choses; impossibilité d'une série infinie sous le rapport de la matière, du mouvement, du but final et de l'essence; double sens de l'idée de génération; simple succession dans le temps; conséquences fâcheuses de la doctrine qui admet la série infinie des causes.

Chapitre III. — De la méthode à suivre en philosophie et des diverses modes d'exposition; influence de l'habitude sur les auditeurs et les élèves; exemple des lois; les formules mathématiques; limites dans lesquelles il faut les employer; on ne doit pas confondre la science et la méthode qu'on y applique; méthode propre à l'étude de la nature.

LIVRE III

Chapitre premier. — Utilité de bien poser les questions pour arriver sûrement aux solutions qu'on cherche; impartialité vis-à-vis de tous les systèmes; énumération des questions préliminaires; indication spéciale de quelques-unes des plus importantes, et notamment de la nature particulière des principes, selon qu'on les sépare des choses ou qu'on les trouve dans les choses mêmes.

Chapitre II. — Énumération des questions diverses qu'on doit se poser; de la multiplicité des sciences appliquées à l'étude des principes; caractère propre des mathématiques, auxquelles l'idée du Bien est étrangère; critique d'Aristippe; importance supérieure de la science qui s'occupe du but final et du bien dans les choses; des principes de la réalité, et des principes de la démonstration; c'est à une seule science de s'occuper de ces deux ordres de principes; des êtres étudiés en eux-mêmes et dans leurs attributs essentiels; des êtres en dehors des êtres sensibles; critique nouvelle de la théorie des Idées et de la théorie des êtres intermédiaires; conséquences insoutenables de ces deux théories, et spécialement de la dernière, qui mène au renversement de toutes les sciences.

Chapitre III. — Discussion nouvelle sur les genres; sont-ils les principes des choses? Ou les principes des choses ne sont-ils pas plutôt les éléments matériels dont les choses se composent? Arguments en sens contraires; les genres étant nécessaires à la définition, ils semblent devoir être pris pour principes; réponse à cette objection; l'Un et l'Être ne peuvent être des principes; les espèces ne peuvent pas davantage être des principes; en résumé, ce sont les genres les plus

élevés qui peuvent paraître des principes plus que tout le reste.

Chapitre IV. — Nouvelles objections en sens opposés pour et contre l'existence des genres indépendante et séparée des choses; conditions nécessaires de la science; il faut de l'universel et de l'éternel; de la diversité et de l'uniformité des principes, selon que les choses sont périssables ou impérissables; citation d'Hésiode; idées grossières qu'on se fait vulgairement des Dieux, considérés comme auteurs et principes des êtres; citations diverses d'Empédocle; ses contradictions; de la nature des principes; de l'Un et de l'Être pris pour la substance des choses; Platon et les Pythagoriciens; impossibilités de cette théorie; des rapports de l'Unité et de l'Être avec les Nombres; réfutation de Zénon sur l'indivisibilité de l'Un; son système conduit à l'absolu nihilisme; il ne peut expliquer, ni la multiplicité des êtres, ni les grandeurs.

Chapitre V. — De la nature des points, des lignes et des surfaces; on a essayé de les prendre aussi pour la substance des choses; opinions en sens contraires; en faire des substances réelles, c'est détruire toute idée de la substance, et aussi de la production et de la destruction des choses; les points, les lignes et les surfaces ne sont que des limites et des divisions, ainsi que l'instant.

Chapitre VI. — Retour à la critique de la théorie des Idées; nouveaux arguments contre et pour cette théorie, et sur la nature des êtres mathématiques; autres questions analogues sur la nature des principes, qui peuvent être, ou simplement possibles, ou absolument réels; de l'existence des Universaux; il n'y a que des êtres individuels.

LIVRE IV

Chapitre premier. — De la science spéciale de l'Être considéré uniquement en tant qu'Être, avec ses attributs essentiels; cette science est distincte de toutes les sciences qui étudient l'Être sous un point de vue particulier.

Chapitre II. — Des acceptions différentes du mot Être; exem-

ples à l'appui de la science qui étudie l'Être en tant qu'Être; les sciences spéciales n'étudient que des espèces de l'Être; identité de l'Un et de l'Être; citation du *Choix des contraires;* une même science connaît les contraires opposés; différence de la négation et de la privation; réduction de toutes les oppositions à celle de l'unité et de la pluralité; rôle de la philosophie dans ces questions, à côté de la Dialectique et de la Sophistique; conclusion sur la science de l'Être considéré uniquement comme tel.

Chapitre III. — La science qui étudie l'Être dans toute sa généralité est celle aussi qui doit connaître les axiomes mathématiques; les sciences particulières n'ont point à expliquer les axiomes dont elles se servent; erreur du Physicien, excusable à certains égards; c'est à la philosophie de s'occuper des axiomes; importance du principe de contradiction, le plus général et le plus ferme de tous les principes; Héraclite.

Chapitre IV. — Défense du principe de contradiction; il est évident de soi et n'a pas besoin de démonstration; objections qu'on essaie de faire contre la vérité de ce principe; futilité de ces objections; méthode à suivre pour forcer l'adversaire à répondre directement à la question qu'on lui a faite; erreurs monstrueuses auxquelles aboutit cette doctrine, en détruisant toute idée de substance, et en réduisant l'Être et ses attributs à de simples qualités; limite nécessaire des attributs; il n'y a pas attributs d'attributs; confusion de toutes choses; l'affirmation et la négation sont également vraies et également fausses; critique de Protagore; critique d'Anaxagore; scepticisme universel; danger et fausseté de ce système; la pratique constante des choses de la vie démontre combien il est erroné; il y a quelque chose d'absolu dans le monde; il y a tout au moins du plus et du moins dans les choses; condamnation sévère du Scepticisme.

Chapitre V. — Critique de la doctrine de Protagore sur le témoignage de nos sens; objections diverses; erreur de Démocrite et d'Empédocle; citations de vers d'Empédocle et de Parménide; maxime prêtée à Anaxagore; Homère; Épicharme contre Xénophane; causes générales de leurs fâcheuses méprises; Héraclite et Cratyle; idée vraie qu'on doit se faire du changement; il n'est pas universel; du témoignage de nos sens; sa valeur propre et ses limites; impossibilité du Scepticisme et son absurdité; citation de Platon; il y a dans le monde, outre les objets sensibles, quelque chose d'immuable et de nécessaire.

Chapitre VI. — Suite de la critique du système de Protagore; principe de l'erreur sur laquelle il repose; tout n'est pas démontrable; tout n'est pas relatif dans le monde; concession que sont obligés de faire les partisans de cette théorie; insuffisance de cette concession; elle maintient la relativité universelle et détruit toute substance; incertitude du témoignage des sens; leurs variations dans un même individu, ou dans des individus différents; résumé des objections contre la théorie de l'apparence, et condamnation définitive de cette doctrine.

Chapitre VII. — Les contradictoires n'admettent point entre elles de moyen terme; définition de la vérité et de l'erreur; conséquences insoutenables qui sortent de la théorie de l'intermédiaire; double cause de cette erreur; différence entre les théories d'Héraclite et celles d'Anaxagore.

Chapitre VIII. — Erreurs des opinions exclusives soutenant, les unes, que tout est faux; les autres, que tout est vrai; Héraclite; opposition nécessaire des contradictoires, dont l'une des deux est absolument vraie; tout n'est pas en repos; tout n'est pas en mouvement; nécessité d'un premier moteur.

LIVRE V

Chapitre premier. — Définition du mot Principe; sept acceptions diverses : le point de départ, le moyen pour faire le mieux possible, le début, l'origine, la volonté, l'art, la source de la connaissance. Les causes sont en même nombre que les principes; conditions communes à tous les principes; principes intrinsèques; principes extérieurs; exemples divers; le bien et le mal, principes de connaissance et d'action.

Chapitre II. — Définition du mot Cause. Quatre espèces de

causes : la matière, la forme, le mouvement et le but final; exemples divers de ces quatre sortes de causes. Une seule et même chose peut avoir plusieurs causes, le mot de Cause ayant des acceptions diverses; réciprocité des causes s'engendrant l'une l'autre; une même cause peut produire des effets contraires, selon qu'elle est présente ou absente; nouveaux exemples pour faire mieux comprendre les différences des quatre espèces de causes. Nuances diverses de toutes les causes, moins nombreuses qu'on ne croirait; causes supérieures; causes secondaires; causes directes; causes indirectes; Polyclète et la statue; causes en acte, causes en puissance, agissant effectivement ou pouvant agir; combinaison ou isolement des diverses causes; six causes accouplées deux à deux; différences de l'acte et de la puissance.

Chapitre III. — Définition du mot Élément; il désigne la partie indivisible des choses, ou la partie spécifiquement identique; éléments des corps; éléments des figures géométriques; éléments des démonstrations; sens dérivés du mot Élément; le petit, le simple sont des éléments; les Universaux le sont plus que la différence.

Chapitre IV. — Définition du mot Nature. Ce mot signifie la production et le développement des êtres, leur principe intrinsèque, leur mouvement propre, qu'ils tirent d'eux seuls, leur matière primordiale, leurs éléments, leur organisation initiale, malgré ce qu'en a dit Empédocle, qui nie cette organisation et ne reconnaît que mélange et séparation d'éléments; Nature signifie encore la matière première des êtres, leur espèce et leur forme, fin dernière de tout développement; enfin la Nature est la substance essentielle de tous les êtres doués d'un mouvement spontané.

Chapitre V. — Définition du mot Nécessaire. Il signifie coopération indispensable pour la vie ou l'existence de la chose; condition inévitable; contrainte ou violence; citations d'Événus et de Sophocle; l'idée de la nécessité s'applique surtout à un état de choses qui ne peut pas être autrement; nécessités secondaires; nécessité dans les démonstrations et dans le syllogisme; propositions nécessaires par elles-mêmes ou par intermédiaires; il n'y a pas de nécessité pour l'éternel et l'immobile.

Chapitre VI. — Définition du mot Unité. Unité accidentelle et essentielle, de simple attribution ou d'essence; exemples divers pour expliquer l'unité ainsi comprise; unité de continuité; ensemble de choses réunies; définition de la continuité, et de l'unité particulière qu'elle peut former; continuité plus grande dans la ligne droite que dans la ligne courbe; unité d'espèce; unité de genre; termes plus ou moins compréhensifs pour représenter cette unité; unité de définition; unité par indivisibilité des choses; unité par identité de substance; unité d'ensemble et de composition des parties régulièrement ordonnées pour former un tout; unité prise pour mesure dans chaque genre; l'unité est toujours nécessairement indivisible; le nombre, le point, la ligne, la surface, le solide; subordination des termes entre eux, les inférieurs étant compris dans les supérieurs; rapports des unités entre elles. La pluralité est opposée à l'unité; aspects divers de la pluralité.

Chapitre VII. — Définition du mot d'Être; double sens de l'idée d'Être, indirect ou essentiel; les attributs de l'Être n'ont qu'un sens indirect et accidentel; les attributs d'attributs n'ont encore l'Être que plus indirectement; sens essentiel de l'idée d'Être; ce sens s'applique à toutes les catégories; énumération incomplète des catégories; l'idée d'Être confondue parfois avec l'idée de la vérité; double sens de l'Être pris sous tous les aspects; Être en simple puissance; Être en réalité effective et actuelle; exemples divers. Indication d'études ultérieures sur la puissance et sur l'acte.

Chapitre VIII. — Définition du mot de Substance; ce mot signifie d'abord les corps simples, les éléments; il signifie aussi les corps en général, les êtres individuels, sujets des attributs; la substance se confond avec l'essence intrinsèque des êtres, avec ce qui les constitue nécessairement; rôle du nombre, pris pour la substance; l'idée de substance est le fond de la définition; deux acceptions principales du mot de Substance : le sujet et la forme.

Chapitre IX. — Définition du mot Identité; premier sens du

mot d'Identique, pris indirectement par rapport aux attributs d'un même être; second sens du mot d'Identique appliqué à des êtres substantiels; signification du mot Autre; signification du mot Différent; signification du mot Semblable, et du mot Dissemblable; opposition de ces deux mots.

Chapitre X. — Définition du mot Opposé; contradiction, contraires, relatifs, privation et possession; définition spéciale du mot Contraire; quatre espèces diverses de contraires; contraires dérivés; nuances diverses de ces mots selon les nuances de l'Un et de l'Être; définition du mot Autre; acceptions diverses de ce mot; l'identité est le contraire de l'opposition.

Chapitre XI. — Définition des mots Antérieur et Postérieur; antériorité et postériorité de lieu; antériorité et postériorité de temps; antériorité et postériorité de mouvement, de puissance, d'ordre et de position; antériorité et postériorité relatives à la connaissance, selon la raison, ou selon le témoignage des sens; les modifications suivent sous ce rapport les sujets auxquels elles s'appliquent; antériorité résultant de l'indépendance; citation de Platon; le sujet est antérieur aux attributs; la puissance est antérieure à l'acte.

Chapitre XII. — Définition du mot Puissance ou Possibilité; premier sens du mot de Puissance; c'est le principe du changement produit sur un autre être; puissance signifie aussi la faculté de souffrir, ou la faculté d'achever une chose selon une volonté réfléchie; puissance confondue avec l'immuabilité; puissance d'action et de repos; puissance venant des qualités qu'on possède et de celles dont on manque; puissance du bien; impuissance opposée à la puissance; conditions de temps et de lieu. Puissance prise dans le sens de possibilité et d'impossibilité; définition de l'impossible; le contraire de l'impossible est nécessairement vrai; sens divers du mot Possible; la puissance en géométrie n'est qu'une expression métaphorique; résumé sur les mots de Puissance et de Possibilité; l'idée première de la puissance est la faculté de produire un changement quelconque.

Chapitre XIII. — Définition du mot Quantité; quantité entendue d'une manière générale; le nombre, la grandeur; longueur, largeur, profondeur; quantités substantielles, quantités indirectes; nuances et modifications de la quantité; les quantités indirectes ne le sont que par les objets auxquels elles s'appliquent; comment le mouvement et le temps sont des quantités.

Chapitre XIV. — Définition du mot Qualité; la qualité est d'abord la différence qui caractérise substantiellement un être; idée de la qualité dans les êtres immobiles, et spécialement dans les nombres; nombres simples, nombres multiples; second sens du mot de Qualité, appliqué aux êtres qui changent et se modifient; rôle du bien et du mal, déterminant surtout les qualités dans les êtres animés et doués de libre arbitre.

Chapitre XV. — Définition du mot Relatif; relatifs sous le rapport de la quantité, comme les multiples et les sous-multiples; relatifs sous le rapport de l'action et de la souffrance; relatifs numériques, déterminés ou indéterminés; relatifs de puissance; relatifs de réalité et d'action; relatifs de temps; relatifs de privation; il n'y a pas de réciprocité entre les relatifs; un terme est relatif à un autre, sans que cet autre lui soit relatif à son tour; relatifs en soi; relatifs par dérivation de genre; relatifs indirects.

Chapitre XVI. — Définition du mot Parfait; parfait représente toujours quelque chose de complet, à quoi rien ne manque; perfection de temps; perfection de mérite; emploi métaphorique de ce mot appliqué au mal, quand le mal est complet; perfection relative à la fin des choses et à leur pourquoi; la mort et la fin des choses; perfection essentielle; perfection dérivée.

Chapitre XVII. — Définition du mot Terme; double sens du mot Terme; il peut être aussi bien le point de départ que le point d'arrivée; le Terme se confond avec le pourquoi et le but final; rapports et différences du Terme et du Principe.

Chapitre XVIII. — Définition de l'expression de En soi; elle signifie d'abord la forme et l'essence des choses; puis, leur matière et leur sujet; rapports de l'idée de En soi et de l'idée de Cause; application de cette expression à la position et au

lieu; application aux éléments essentiels de la définition; application au primitif du genre, et à ce qui n'a pas d'autre cause que soi.

Chapitre XIX. — Définition du mot Disposition.

Chapitre XX. — Définition du mot Possession ou État; premier sens dans lequel ce mot peut être pris; second sens de ce mot, qui se confond presque entièrement avec celui de Disposition; une simple partie de la chose suffit pour la caractériser de cette façon.

Chapitre XXI. — Définition du mot Passion; en un premier sens, c'est la qualité; en un autre sens, c'est la réalisation des qualités, surtout des mauvaises; passion peut avoir aussi le sens de malheur et de grande peine.

Chapitre XXII. — Définition du mot Privation; premier sens, absence d'une qualité qui n'est pas naturelle; second sens, absence d'une qualité de nature, relativement au temps, à la partie, à la condition, à la manière; privation signifie aussi l'ablation des choses; privations exprimées par des particules négatives; privation confondue avec la petitesse de la chose, sa difficulté, ou sa mauvaise disposition; sens vrai du mot Privation.

Chapitre XXIII. — Définition du mot Avoir; d'abord l'idée d'Avoir peut se confondre avec l'idée d'action; dans un second sens, Avoir signifie Servir de réceptacle; Avoir signifie aussi la contenance; Avoir dans le sens de soutenir, ou dans le sens de tenir en cohésion; significations du mot Être correspondant à celle du mot Avoir.

Chapitre XXIV. — Définition du mot Provenir; ce mot peut se rapporter à la matière ou au mouvement; il se rapporte aussi au composé et à ses parties; ou bien à l'inverse, il se rapporte aux parties qui forment le tout; Provenir se rapporte enfin à l'origine et au temps.

Chapitre XXV. — Définition du mot Partie; partie signifie, en général, une division d'une quantité quelconque; en particulier, la division qui mesure exactement le tout; le mot de Partie peut être pris sans aucun rapport à la quantité; parties du genre, parties de l'espèce, parties de la définition.

Chapitre XXVI. — Définition du mot Tout; double sens de ce mot, pris au sens numérique, ou au sens de totalité; le contenant et l'universel; le continu et le fini; emploi simultané des deux sens du mot Tout dans certains cas; exemples divers pour éclaircir ces expressions et leurs nuances.

Chapitre XXVII. — Définition du mot Mutilé ou incomplet; ce mot ne s'applique pas indifféremment à une quantité quelconque; conditions de l'application régulière de ce mot; position essentielle des parties; continuité et choix spécial des parties; exemples d'une coupe, de l'ablation d'un membre, et de la calvitie.

Chapitre XXVIII. — Définition du mot Genre; le genre est d'abord la succession continue d'êtres de même espèce, l'auteur de la race étant un homme ou une femme; idée commune appliquée à plusieurs espèces; le genre dans les définitions est la notion essentielle; en résumé, le mot de Genre a trois sens principaux; conditions qui constituent la différence de genre; chaque catégorie forme un genre particulier de l'Être.

Chapitre XXIX. — Définition du mot Faux; deux sens, où le mot Faux indique ce qui ne peut pas être et ce qui n'est pas; fausseté d'un tableau; fausseté d'un rêve; définition fausse; citation d'Antisthène; fausseté appliquée au mensonge; citation et réfutation de l'*Hippias*; théorie insoutenable qui y est exposée sur la volonté dans l'homme faux.

Chapitre XXX. — Définition du mot Accident; l'accident est toujours dans un autre; il n'est ni nécessaire ni habituel; le trésor trouvé en faisant un trou; l'accident n'a pas de cause déterminée; c'est un effet du hasard; la tempête poussant à Égine, ou la violence des pirates y conduisant, sans qu'on veuille y aller; autre sens du mot Accident; l'attribut d'une chose peut être même éternel, sans faire partie de l'essence; exemple du triangle.

LIVRE VI

Chapitre premier. — Retour à la Philosophie première, qui étudie l'Être dans toute sa généralité; différence avec les scien-

ces qui ont un objet spécial; elles admettent toutes l'existence de leur objet, soit sur le témoignage des sens, soit par hypothèse; procédé ordinaire de la Physique; l'objet qu'elle étudie est toujours plus ou moins matériel, mobile et non isolé; triple division des sciences; procédé ordinaire des Mathématiques, qui étudient l'immobile, mais un immobile qui est encore matériel; l'objet de la Théologie ou Philosophie première est l'immobile, éternel et séparé de la matière; nécessité et supériorité de la Philosophie première.

Chapitre II. — Nuances diverses du mot d'Être; être en soi, être par accident; analyse et définition de l'accident; exemples de l'architecture et de la géométrie; citation de Platon, critiquant justement les Sophistes; l'accident se rapproche beaucoup du Non-être; nécessité d'étudier l'accident, pour démontrer qu'il n'y a pas pour l'accident de science possible, et que la science ne s'adresse qu'à ce qui est toujours, ou dans la plupart des cas; le froid, dans la Canicule, est un accident, parce que c'est contraire à l'ordre habituel des choses; autres exemples de l'accident; les choses éternelles, ou du moins les plus habituelles, sont l'objet de la science; et c'est là ce qui fait qu'il n'y a pas de science pour l'accident.

Chapitre III. — Tout n'est pas nécessaire dans le monde; il y a des causes nécessaires; mais il y en a qui ne le sont pas; et il y a des causes indéterminées de l'accidentel et du fortuit. De l'Être considéré en tant que vrai ou faux; ce caractère résulte toujours en lui d'une simple vue de l'esprit, qui combine ou divise les choses; il n'y a pas à étudier l'Être en tant qu'accidentel; retour à la véritable étude de l'Être considéré uniquement en tant qu'Être; annonce de quelques autres recherches postérieures.

LIVRE VII

Chapitre premier. — Véritable sens du mot d'Être; l'Être considéré en lui-même et dans ses attributs; l'Être est d'abord indispensable, et les modes de l'Être ne viennent qu'à la suite; la catégorie de la substance, ou de l'individuel, est la première de toutes, et les autres s'appuient sur celle-là; l'Être

premier est la substance, qui a la priorité en définition, en connaissance, en temps et en nature; la substance seule est séparable; les autres catégories ne le sont pas; la question de l'Être, si ancienne et si controversée, se réduit à celle de la substance.

Chapitre II. — La Substance se manifeste surtout dans les corps naturels; les animaux, les plantes, le feu, l'eau, la terre, le ciel avec les étoiles, le soleil et la lune sont des substances; questions à se poser; opinions diverses des philosophes; Platon et Speusippe; les Idées et les nombres considérés comme principes des substances; méthode à suivre dans cette étude; énumération des problèmes.

Chapitre III. — Quatre sens du mot Substance : Essence, Universel, Genre et Sujet; analyse du sujet; la matière et la forme; le composé qu'elles constituent en se réunissant; la substance n'est jamais un attribut; c'est elles qui reçoit tous les attributs; elle ne peut se confondre avec la matière, non plus qu'avec le composé résultant de la matière et de la forme; analyse de la forme; théorie des substances sensibles annoncée.

Chapitre IV. — Retour sur l'idée de Substance; condition générale de la science; sens absolu de l'expression : En soi; différences de la catégorie première, de la substance, et des autres catégories; définition de l'Être pris individuellement et en lui-même, ou pris avec une modification quelconque; la définition s'applique surtout aux substances; il ne faut pas la confondre avec la simple appellation; elle s'adresse toujours au primitif; l'Être est surtout dans la catégorie de la substance; mais il est aussi dans les autres d'une façon déterminée; le Non-Être lui-même Est, mais à l'état de Non-être; les autres catégories n'ont d'Être que par homonymie; objet primitif et essentiel de la définition; unité absolue de l'être qu'elle fait connaître.

Chapitre V. — De la définition appliquée à des termes complexes; exemple de l'idée de Camus, qui implique nécessairement l'idée de Nez; l'idée de mâle ou de femelle implique nécessairement celle d'animal; et l'idée d'impair, celle de nombre; difficulté de la définition dans ces cas; il n'y a de

définition véritable que pour les substances; pour les autres catégories, il faut toujours recourir à une addition quelconque; le mot de Définition ne peut avoir qu'une seule signification; il s'applique, ainsi que l'essence, aux substances seules, ou du moins plus qu'à tout le reste, et d'une manière primitive et absolue.

Chapitre VI. — De l'identité de l'essence d'une chose avec la chose même; distinction nécessaire de la chose et de ses attributs; objection contre la théorie des Idées; impossibilité de la science dans ce système, et destruction nécessaire des êtres; identité de l'Être en soi et de quelques-uns de ses attributs essentiels; ne pas créer inutilement des êtres qui n'ont rien de réel; il faut prendre garde d'aller à l'infini; la définition de l'Être et celle de ses attributs essentiels sont identiques; réponse aux objections sophistiques. Résumé.

Chapitre VII. — Les phénomènes sont de trois espèces, selon que la nature, l'art ou le hasard les produisent; phénomènes naturels; phénomènes que l'art produit; conception de l'esprit nécessairement antérieure à la production de la chose; succession de raisonnements dans l'esprit du médecin avant d'agir; cette conception s'adresse précisément à l'essence des choses; idée des phénomènes que produit le hasard; pour tout phénomène, il faut toujours admettre quelque chose de préexistant; la notion de matière est presqué toujours impliquée dans la définition; appellation des choses dérivée du nom de celles d'où elles sortent; exemples divers de la statue et de la maison; cette dérivation est indispensable pour expliquer la notion de changement.

Chapitre VIII. — Tout phénomène est soumis à deux conditions : la cause et la matière; exemple de la sphère d'airain; la forme ne se produit pas à proprement parler, parce qu'il faudrait qu'elle fût distincte de l'objet dont elle est la forme; elle n'existe jamais que dans cet autre objet, c'est-à-dire, dans la matière à laquelle on donne une figure nouvelle; objections contre la théorie des Idées; elles n'expliquent pas la production des êtres; elles ne font que l'obscurcir; il suffit d'un être qui engendre pour comprendre l'être engendré, même quand le cas n'est pas conforme à la nature; le cheval et le mulet; différence de la matière; identité de l'espèce.

Chapitre IX. — Certaines choses peuvent être indifféremment le produit de l'art ou le produit du hasard; d'autres ne le peuvent pas; explication de cette différence, qui tient à la matière des choses, douée ou privée d'un mouvement propre, ou de telle espèce particulière de mouvement; homonymie des causes productives avec l'être produit; comparaison avec les syllogismes; action du germe analogue à celle de l'artiste; pour une production quelconque, il faut toujours une matière et une forme préexistantes; condition spéciale de la catégorie de la substance.

Chapitre X. — Rapport de la définition du Tout à la définition des parties; question de l'antériorité du Tout ou des parties; sens divers du mot Partie; la partie est, d'une manière générale, la mesure de la quantité; union de la matière et de la forme pour composer l'être réel; dans la définition, c'est la forme qu'on exprime et non la matière; exemples divers: la ligne, la syllabe, l'angle droit. — Nouvelle exposition des mêmes théories; parties de la définition qui sont antérieures au défini; parties qui y sont postérieures; exemple de l'angle aigu, qui implique la notion de l'angle droit; le cercle et ses segments; exemple de l'âme dans l'être animé; elle est antérieure à l'animal, ou tout entière, ou par quelques-unes de ses parties; fonctions du cœur et du cerveau, essentielles à la notion de l'être animé, et comprises dans sa définition; il n'y a pas de définition pour les individus; il n'y a pour eux que le témoignage des sens; obscurité de la matière; la matière se distingue en matière sensible et en matière intelligible; le Tout n'est pas antérieur à ses parties d'une manière absolue; résumé de la question, et solution générale.

Chapitre XI. — Des parties de la définition et de la forme; importance de cette discussion; distinction des parties matérielles et des parties non matérielles; abstraction des parties matérielles; objection contre la théorie des Idées et contre les Pythagoriciens, qui réduisent tout à l'unité;

erreur du jeune Socrate dans la définition de l'animal; définition de l'homme composé de l'âme et du corps; il n'y a pas de substance séparée des substances sensibles; du rôle de la Physique, qui peut aussi, dans une certaine mesure, s'occuper des définitions; il lui importe de savoir ce que sont les choses en elles-mêmes; dans la définition de l'essence, il n'y a plus de matière, parce que la matière elle-même est toujours indéterminée; résumé de cette partie de la théorie.

Chapitre XII. — Théorie de la définition, destinée à compléter celle des *Analytiques;* de l'unité que forme la définition; comment se forme cette unité; définition par la méthode de division; exemple de la définition de l'animal; divisions successives des différences qu'il présente; la dernière différence de la chose est son essence et sa définition; répétitions inévitables; ligne directe des divisions successives; divisions indirectes et accidentelles; la définition est la notion des différences; impossibilité d'intervertir l'ordre où les divisions se succèdent; résumé de cette première théorie.

Chapitre XIII. — Théorie de l'universel et du rôle qu'il joue dans la définition; l'universel ne peut jamais être une substance; c'est un terme commun, et c'est un attribut; de la présence de l'universel dans la définition; il paraît être une qualité plutôt qu'une substance; la substance ne peut être composée de plusieurs substances actuelles; elle peut l'être de substances qui seraient à l'état de simple puissance; citation et approbation d'une théorie de Démocrite; les atomes, selon lui, sont les substances. Objection contre la théorie précédente; il n'y a plus de définition possible pour quoi que ce soit, si la définition est indécomposable; annonce d'une étude ultérieure de cette question.

Chapitre XIV. — Critique de la théorie des Idées; les Idées ne peuvent pas être des substances; l'universel ainsi conçu aurait simultanément les contraires; l'Idée se multiplie à l'infini, avec les individus même dans lesquels on la trouve; objections diverses contre les Idées; impossibilités plus graves encore si l'on applique cette théorie aux choses sensibles.

Chapitre XV. — La substance peut s'entendre tout à la fois de la notion de l'objet et de sa matière réunies, ou de sa notion pure et immatérielle; il n'y a, ni définition, ni démonstration pour les substances sensibles; raison de cette impossibilité; il n'y a ni science ni définition du particulier, quand bien même le particulier est éternel; définition du soleil prise pour exemple; on se trompe en croyant le définir quand on ne fait qu'ajouter à sa notion des épithètes, qui n'éclaircissent rien; critiques diverses contre la théorie des Idées; impossibilité absolue de définir les Idées prises individuellement; on s'en convaincrait aisément en essayant d'en faire une définition régulière.

Chapitre XVI. — Il ne faut pas confondre les substances véritables et actuelles avec celles qui ne sont qu'à l'état de simple possibilité; cette confusion pourrait s'appliquer surtout aux parties des animaux; l'Un et l'Être ne sont pas la substance; les Universaux le sont encore moins; objections diverses contre la théorie des Idées; éternité des Astres, que perçoivent nos sens et qu'affirme notre raison.

Chapitre XVII. — Exposition nouvelle de l'idée de la substance; théorie spéciale de l'auteur; la substance est à la fois principe et cause; il faut admettre préalablement l'existence de la chose, avant de rechercher ce qu'elle est; ce qu'elle est se distingue de la chose même; la vraie recherche est celle de la cause; la cause peut être, ou le but auquel la chose est destinée, ou le principe initial du mouvement; au fond, cela revient toujours à rechercher la cause de la matière; exemples divers; composition de la chair; composition de la syllabe; les éléments de la chair, les lettres de la syllabe, subsistent même après que la chair et la syllabe ne subsistent plus; ce quelque chose qui forme la syllabe et la chair est la substance; ce n'est pas un élément, ni un composé d'éléments; à un certain point de vue, la nature pourrait être prise pour la substance des choses, comme l'ont cru quelques philosophes.

LIVRE VIII

Chapitre premier. — Conséquences et résumé de ce qui précède; substances admises par tous les systèmes : les corps simples de la nature, les plantes, les animaux, le ciel, etc.; quelques philosophes y joignent les Idées et les êtres mathématiques; des substances sensibles; matière et forme; composé résultant de l'une et de l'autre; explication détaillée de ce qu'il faut entendre par Sujet; citation de la *Physique*.

Chapitre II. — De la substance sensible; Démocrite ne reconnaît que trois différences dans les choses; il y en a bien davantage; énumération de quelques différences des choses; la substance a tous ces aspects divers; et cependant elle ne se confond pas avec ses différences; l'acte des choses diffère en même temps que la matière; exemples de quelques définitions: un seuil de porte, une maison, un accord musical; exemple d'une définition matérielle; exemple d'une définition relative à l'acte même de la chose et à sa forme spécifique; définitions d'Archytas réunissant les deux caractères; définition du temps serein; définition du calme de la mer; résumé de cette discussion; distinction des trois éléments de la substance : la matière, la forme, et le composé réel résultant des deux.

Chapitre III. — Incertitude sur la signification du nom des choses, qui peut exprimer la substance seule, ou la substance mêlée à la matière; exemples divers de cette incertitude; de la substance des choses périssables; elle est inséparable de ces choses; la nature est plutôt leur substance; réfutation des théories de l'école d'Antisthène sur l'impossibilité de définir quoi que ce soit; on peut toujours définir la substance concrète; comparaison de la définition et du nombre; leurs rapports et leurs différences; critique de quelques théories.

Chapitre IV. — De la substance matérielle; chaque chose a sa matière propre; exemple du phlegme dans le corps humain; une chose peut venir d'une autre de plusieurs façons; nécessité absolue de certaine matière pour certains objets; une

scie ne peut être, ni en bois, ni en laine; pour la cause des phénomènes, il faut distinguer les acceptions diverses du mot Cause; exemple de la cause matérielle de l'homme; des substances naturelles et éternelles; souvent elles n'ont pas de matière; cause de l'éclipse de lune; phénomène du sommeil.

Chapitre V. — Tous les contraires ne peuvent pas venir les uns des autres; il y a des choses sans matière; de la matière des contraires et de son rapport à chacun d'eux; rapports de l'eau au vin et au vinaigre; loi de la transformation intermédiaire de l'un des contraires, avant qu'il ne passe à son contraire opposé; rapports du vivant et du mort; passage de l'un à l'autre, comme la nuit vient du jour; le vinaigre redevient eau avant de devenir vin.

Chapitre VI. — De l'unité des définitions et des nombres; la cause spéciale de l'unité de la définition, c'est l'unité même du défini; exemple de la définition et de l'unité de l'homme; critique de la théorie des Idées, qui ne peut pas fournir une définition exacte des choses; pour établir une définition solide, il suffit de distinguer la matière et la forme; distinction également nécessaire de la matière intelligible et de la matière sensible; pour les choses sans matière, on sait immédiatement ce qu'elles sont, et sans l'intermédiaire d'une définition; critique de la théorie de la participation et d'autres explications aussi vaines; Lycophron; résumé de cette discussion.

LIVRE IX

Chapitre premier. — De la puissance ou simple possibilité opposée à l'acte et à la réalité; de la puissance; idée qu'on doit se faire de la puissance prise au vrai sens du mot; élimination des homonymies; sens multiples du mot de Puissance; il s'entend aussi bien au sens passif qu'au sens actif; puissance de souffrir, ou de faire, l'action qui vient d'un autre, ou qui s'exerce sur un autre; l'être ne peut rien souffrir de lui-même; de l'impuissance et de la privation.

Chapitre II. — Des diverses espèces de Puissances; les unes sont douées de raison; les autres, irraisonnables; les arts et les sciences; les puissances rationnelles peuvent produire tour à tour les contraires; les puissances sans raison ne produisent qu'un seul et même effet; supériorité de la science; action et procédé de l'esprit; faire bien, suppose la puissance de faire; mais la réciproque n'est pas toujours vraie.

Chapitre III. — Réfutation des Mégariques, qui identifient l'acte et la puissance; conséquences fausses de cette théorie; c'est revenir au système de Protagore et ramener tout à la sensation; c'est supprimer le mouvement et la production des choses; distinction nécessaire de l'acte et de la puissance; vraie signification du mot d'Acte; il ne faut pas confondre l'acte et le mouvement, qui ne peut jamais appartenir à ce qui n'est pas.

Chapitre IV. — Le possible dans son sens véritable doit toujours pouvoir se réaliser; exemple du diamètre, qui est toujours incommensurable; distinction de l'erreur et de l'impossible; l'impossible est ce qui ne peut jamais être sous quelque rapport que ce soit; enchaînement nécessaire des choses corrélatives; démonstration littérale de la solidarité de l'un des termes avec l'autre.

Chapitre V. — Puissances ou facultés naturelles; facultés acquises; exercées avec réflexion, ou sans raison; les facultés instinctives ont un champ d'action très limité et toujours le même; les facultés rationnelles peuvent faire les contraires; mais elles ne peuvent pas les faire à la fois; conditions générales pour l'exercice des facultés.

Chapitre VI. — De l'Acte et de ses nuances diverses; distinction de l'acte et de la puissance; exemples de différents actes opposés à la simple faculté; puissances corrélatives aux actes; application spéciale des mots d'Acte et de Puissance à l'infini; des différentes sortes d'actions qui supposent toujours le mouvement; des actions qui ne le supposent pas; tout mouvement est nécessairement incomplet; distinction qu'on doit faire entre l'acte et le mouvement; résumé de cette discussion.

Chapitre VII. — Étude de la notion de Puissance; cas précis où une chose est, ou n'est pas, en puissance; il faut, pour que la chose soit dite en puissance, que rien ne la sépare de l'acte; exemples divers cités à l'appui de la théorie; on peut toujours remonter à un primitif, qui n'est pas lui-même en puissance, mais qui est la source d'où vient, par intermédiaire, l'objet qui est vraiment et directement en puissance.

Chapitre VIII. — Antériorité de l'Acte sur la Puissance; démonstration de ce principe au point de vue de la raison, et au point de vue du temps; l'être en puissance vient toujours d'un être actuellement réel; réfutation d'un sophisme qui nie la possibilité de la science; l'acte est antérieur à la puissance sous le rapport de la substance; la postériorité de génération n'empêche pas l'antériorité d'espèce et de substance; procédé de la nature; l'Hermès de Pauson; étymologie du mot d'Acte et sens précis qu'il faut y donner; actes qui n'ont pas de conséquences hors d'eux-mêmes; actes qui produisent des conséquences extérieures; on peut quelquefois remonter d'acte en acte jusqu'au moteur premier et éternel; rien d'éternel n'est en puissance; ou du moins, il n'est en puissance que partiellement; toutes les choses éternelles sont en acte; le soleil, les astres, le ciel entier, sont toujours en action; critique des philosophes physiciens, qui redoutent la fin des choses; mouvement indéfectible de la terre et du feu; critique de la théorie des Idées; résumé de cette discussion.

Chapitre IX. — L'acte du bien vaut mieux que la simple puissance du bien; la puissance peut être l'un ou l'autre des contraires; et comme l'un des deux contraires est le bien, il est supérieur à ce qui pourrait aussi être le mal; en fait de mal, l'acte est pire que la puissance; le mal ne peut se trouver, ni dans les principes, ni dans les choses éternelles; en réalisant les choses, on peut se convaincre que l'acte est au-dessus de la puissance; exemples divers pris dans la géométrie.

Chapitre X. — Le caractère éminent de l'Être, c'est le vrai ou le faux; la nature de la vérité ou de l'erreur consiste à réunir, ou à séparer, certaines notions; les choses ne changent pas avec l'idée qu'on s'en fait; mais nous devons régler

nos pensées d'après les choses; l'unité immobile des choses empêche qu'il n'y ait pour elles alternative de vérité et d'erreur; il faut simplement les percevoir; si on ne les perçoit pas, il n'y a pas d'erreur, il n'y a qu'ignorance; les choses immobiles n'ont pas d'alternative de temps; les propriétés du triangle sont constantes, et elles ne changent jamais.

LIVRE X

Chapitre premier. — Acceptions diverses du mot d'Unité : quatre nuances principales; l'idée de continuité est impliquée dans celle d'unité; conditions du continu et du mouvement; unité substantielle; unité de définition; unité individuelle; unité par attribut universel; distinction nécessaire des objets qu'on appelle Uns, et de l'unité considérée dans son essence; application de cette distinction aux deux mots de Cause et d'Élément; l'unité se rapporte à la quantité plus spécialement qu'à toute autre catégorie; idée générale de la mesure; la mesure est toujours homogène à l'objet mesuré; exemples divers, des grandeurs, des mouvements, de la science et de la sensation; mesure des choses; réfutation de Protagore.

Chapitre II. — De l'essence de l'unité; elle est une substance réelle, selon les Pythagoriciens et Platon; l'opinion des Physiciens est plus près de la vérité; l'universel ne peut être une réalité en dehors des choses; rapports et identité de l'Être et de l'Un; ils ne sont substances, ni l'un, ni l'autre; ce sont de simples universaux; exemples divers des couleurs, des sons musicaux, des articulations du langage; démonstration de l'identité de l'Être et de l'Un; ils accompagnent toutes les catégories, sans être dans aucune.

Chapitre III. — Opposition de l'unité et de la pluralité; la première répondant à l'indivisible; et la seconde, au divisible; caractères de l'unité; caractères de la pluralité; l'identité, la ressemblance et l'égalité; le même et l'autre; différent et hétérogène; nuances diverses de toutes ces expressions; les choses ne peuvent différer que par le genre ou l'espèce; les contraires ne sont au fond que des différences; résumé de ces théories, indiquées déjà ailleurs.

Chapitre IV. — L'opposition par contraires est la plus grande différence possible; c'est la différence parfaite et finie; définition de cette différence; elle a lieu surtout dans les genres et les espèces; nuances diverses de l'opposition par contraires : la contradiction, la privation, l'opposition par contraires, et les relatifs; distinction de la privation et de la contradiction; rapports de ces deux termes; privation absolue ou partielle; le contraire est toujours la privation de l'autre contraire.

Chapitre V. — De l'opposition de l'unité et de la pluralité; de l'opposition de l'égal au plus grand et au plus petit; manières diverses de concevoir la relation de l'égal aux deux autres termes; l'égal est la négation privative des deux, puisqu'il n'est l'égal, ni de l'un, ni de l'autre; application de cette théorie aux couleurs différentes; pour être réellement opposées et avoir un intermédiaire, les choses doivent être dans le même genre.

Chapitre VI. — Suite de l'opposition de l'unité et de la pluralité; cette opposition n'est pas absolue; opposition de Peu et de Beaucoup; opposition de Un et de Deux; la première pluralité, c'est Deux; réfutation d'Anaxagore; de l'unité et de la pluralité numériques; leur opposition est celle des relatifs; rapports de la science à l'objet su; différence de ce rapport avec le rapport de l'unité à la pluralité; dans les nombres, l'unité est toujours la mesure.

Chapitre VII. — De la nature des intermédiaires; ils tirent toujours leur origine des contraires; ils sont dans le même genre qu'eux; exemples des sons et des couleurs; les intermédiaires sont toujours placés entre des opposés; il n'y a pas d'intermédiaires pour la contradiction; rôle des intermédiaires dans les relatifs, dans les privatifs, et dans les contraires proprement dits; exemples du blanc et du noir pris pour extrêmes; nature spéciale des intermédiaires; leur rapport aux contraires et aux différences; résumé de la théorie des intermédiaires et des contraires.

Chapitre VIII. — Rapports du genre et de l'espèce; la différence d'espèce implique l'identité du genre; c'est la différence qui fait la vérité du genre; la différence est une opposition par contraires; l'opposition par contraires est la différence parfaite; les contraires sont toujours dans le même ordre de catégorie; et ils sont les extrémités du genre, puisqu'il y a entre eux la plus grande distance possible; les espèces ne peuvent, ni être identiques au genre, ni différer de lui spécifiquement.

Chapitre IX. — La différence des sexes n'est pas une différence d'espèce, bien qu'elle soit essentielle; origine des différences spécifiques; distinction de la définition essentielle d'une chose et de sa matière; il n'y a de différence d'espèce que dans le cas où la définition essentielle est différente; la matière n'y importe pas; les qualités accidentelles des êtres ne sont pas des différences d'espèce; exemples divers; solution de la question relative aux sexes; résumé de cette théorie.

Chapitre X. — Opposition des contraires, comme celle du périssable et de l'impérissable; ce ne sont pas là des contraires accidentels; ils font partie de l'essence des êtres, et ce sont des attributs nécessaires partout où ils apparaissent; argument nouveau tiré de cette théorie contre le système des Idées.

LIVRE XI

Chapitre premier. — De la nature de la philosophie : forme-t-elle une science unique, ou se compose-t-elle de plusieurs sciences? De la science qui s'occupe de la démonstration des choses; la philosophie s'occupe-t-elle de toutes les subtances, ou de certaines d'entre elles? S'occupe-t-elle des accidents? Citation de la *Physique;* critique de la théorie des Idées; de la nature des êtres mathématiques; la philosophie peut être définie la science des Universaux, c'est-à-dire des genres les plus généraux, l'Un et l'Être.

Chapitre II. — Questions diverses sur la possibilité d'une substance en dehors des substances sensibles et individuelles; difficultés des deux solutions en sens contraire; l'Être et l'Un ne peuvent pas servir de principes universels; les lignes ne peuvent pas davantage être prises pour principes; de la nature de la science et des objets sur lesquels elle peut porter; du rôle de l'espèce et de la forme; il y a des cas où l'espèce et la forme ne peuvent point subsister en dehors des objets; identité et diversité des principes.

Chapitre III. — La philosophie est la science de l'Être en tant qu'Être; acceptions diverses du mot Être, ainsi que d'autres mots : Médical, Hygiénique; l'Être et l'Un peuvent se confondre; relations des contraires, opposés et dénommés par privation; le procédé d'abstraction qu'emploient les Mathématiques peut s'appliquer à l'étude de l'Être en tant qu'Être; on considère l'Être en soi, sans regarder à ses attributs et à ses conditions; c'est le rôle propre de la philosophie.

Chapitre IV. — Différents points de vue des Mathématiques, de la Physique et de la Philosophie; la science mathématique et la Physique ne s'occupent que de certains accidents de l'Être; la Philosophie première est la seule qui s'occupe de l'Être en tant qu'Être, dans toute sa généralité.

Chapitre V. — Importance du principe de contradiction énoncé sous cette forme : « Une même chose ne peut en un même temps être et n'être pas »; il n'y a pas de démonstration possible pour ce principe, parce qu'il n'y en a pas de plus certain; réfutation du principe contraire; méthode à suivre pour cette réfutation; argument personnel; nécessité de définir clairement les mots dont on se sert; Héraclite combattu par sa propre doctrine; on arrive, avec un tel système, à confondre toutes choses, et à rendre toute discussion absolument impossible.

Chapitre VI. — Réfutation du système de Protagore, faisant de l'homme la mesure des choses; origine de cette doctrine; citation de la *Physique;* causes de la différence des sensations d'un homme à un autre homme; expérience de l'œil qui voit les objets doubles, sous certaine pression; il ne faut chercher la vérité que dans les choses immuables; les corps célestes; contradictions dans la doctrine de Protagore, prouvées par la théorie du mouvement; ces philosophes se con-

tredisent eux-mêmes; et, dans la pratique, ils se conduisent comme s'ils ne croyaient pas à leur propre système; exemples de l'alimentation; effets des maladies sur nos sensations; vice de méthode dans ces systèmes philosophiques; Héraclite et Anaxagore également condamnés; tout n'est pas dans tout; deux propositious contraires ne peuvent être également vraies.

Chapitre VII. — Définition du but de la science; procédés de toutes les sciences; division et différences des sciences; objet propre de la Physique; sa méthode et sa nature; objets et méthode des sciences productrices, pratiques et théoriques; science de la substance séparée et immobile; trois principales sciences d'observation théorique: la Physique, les Mathématiques, et la Théologie; cette dernière est la plus plus haute des sciences théoriques, c'est la science du divin; et elle est universelle, puisqu'elle étudie l'Être en tant qu'Être.

Chapitre VIII. — Théorie de l'Être pris au sens accidentel; la science ne peut jamais s'appliquer à l'accident; exemples de diverses sciences; rôle particulier de la Sophistique, justement définie et blâmée par Platon; définition de l'accident; causes et principes particuliers de l'accident; autrement, tout serait nécessaire dans le monde; notion exacte de l'Être en soi et non accidentel, combinée avec la pensée ou en dehors d'elle; limites du hasard; il n'y a pas de hasard dans la nature, ni dans l'Intelligence; les causes du hasard sont indéfinies comme lui; elles restent toujours obscures pour l'homme; l'Intelligence et la nature sont antérieures et supérieures au hasard.

Chapitre IX. — Distinction de l'acte et de la puissance, applicable à toutes les catégories; théorie du mouvement; il est nécessairement dans les choses, et ses espèces sont aussi nombreuses que celles de l'Être; définition du mouvement; il est l'acte du possible en tant que possible; justification de cette théorie; exemples divers; réfutation des théories contraires; on ne saurait définir le mouvement autrement qu'on ne le fait ici; cause de la difficulté qu'on trouve à bien définir le mouvement; c'est qu'il est indéterminé; il n'est précisément, ni en puissance, ni en acte; il n'est qu'un acte incomplet, acte obscur, mais réel; le mouvement est dans le mobile; le mouvement est tout à la fois l'acte du mobile et l'acte du moteur; il n'y a qu'un seul et même acte pour les deux; exemples divers de cette unité, dans les nombres et dans l'espace.

Chapitre X. — De l'infini; définitions diverses qu'on en peut donner; l'infini n'est pas perceptible à la sensation; il est indivisible au sens où l'on dit de la voix qu'elle est invisible; l'infini est en soi et non par accident; il n'est jamais actuel; il ne peut avoir, ni parties, ni divisions; il ne peut pas y avoir de corps sensible qui soit infini; l'infini ne peut être, ni composé, ni simple; il n'est pas composé, parce que les éléments sont en nombre fini; il ne peut pas davantage être simple, parce qu'alors il serait seul des éléments et remplirait le monde; citation d'Héraclite; l'infini ne peut être un corps, parce qu'alors il aurait un lieu; il ne peut être, ni homogène, ni composé de parties hétérogènes; le lieu des corps ne peut pas être infini, non plus que le corps lui-même; l'infini ne peut être affecté dans aucune de ses parties; il ne peut avoir non plus de position; aucune des six espèces du lieu ne peut lui convenir; toutes les directions sont finies; et celles de l'infini ne le sont pas; l'infini n'a, ni antérieur, ni postérieur.

Chapitre XI. — Définition du changement; le changement peut être absolu ou partiel; rapport du changement au mouvement; différence du mobile; différence du moteur; le mobile et le moteur peuvent être absolus, ou partiels, ou primitifs; le changement n'a lieu que dans les contraires, dans les termes moyens et dans la contradiction; il n'y a que trois changements possibles d'un sujet à un sujet, de ce qui n'est pas sujet à un sujet, et enfin d'un sujet à ce qui n'est pas sujet; il n'y a pas de changement possible de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet; le changement de sujet à sujet, par contradiction, est une génération absolue; le changement de sujet en ce qui n'est pas sujet est une destruction absolue; le Non-Être et le possible ne peuvent avoir de mouvement; la destruction n'est pas non plus un mouvement; la destruction et la génération sont des termes de la contradiction; rôle de la privation.

Chapitre XII. — Le mouvement ne peut être que dans les trois catégories, de la qualité, de la quantité, et du lieu ; il n'y a pas mouvement de mouvement, changement de changement, production de production ; un mouvement ultérieur suppose l'antérieur ; nécessité d'une matière où se produit le changement ; il n'y a de mouvement que dans les catégories où il peut y avoir opposition de contraires ; définition de plusieurs termes indispensables dans ces théories ; immobile, repos, simultanéité de lieu, contact, conséquence, continuité, contiguïté, combinaison, succession sans contact ni contiguïté ; différence des points et des unités ; les points se touchent ; les unités ne se touchent pas ; les uns ont des intermédiaires ; les autres ne peuvent en avoir.

LIVRE XII

Chapitre premier. — De la substance ; son importance dans le monde ; la qualité et la quantité ne viennent qu'en sous-ordre, et elles n'ont qu'une réalité secondaire ; recherches des anciens philosophes supérieures à celles des philosophes plus récents, en ce qu'elles étaient plus particulières ; trois substances : l'une sensible et éternelle ; l'autre sensible et périssable ; la troisième immobile, comprenant les espèces et les entités mathématiques ; division des écoles ; les deux premières substances sont étudiées par la Physique ; la troisième est l'objet d'une science spéciale.

Chapitre II. — Condition essentielle du changement ; il faut qu'il y ait un sujet qui soit permanent pour que le changement puisse s'opérer d'un contraire à l'autre ; c'est la matière ; quatre espèces de changement dans quatre des catégories seulement ; le changement est le passage de la puissance à la réalité ; citations d'Anaxagore, d'Empédocle, d'Anaximandre, de Démocrite ; des diverses espèces de Non-Être ; trois causes : la forme, la privation et la matière.

Chapitre III. — La matière et la forme sont constantes ; trois conditions du changement ; nécessité d'un point d'arrêt pour ne pas se perdre dans l'infini ; toute substance dans la nature vient d'une autre substance de même nom ; trois substances distinctes, matière, forme naturelle, individualité ; citation et louange de Platon ; probabilité de substance permanente ; rôle de l'âme, et surtout dans l'entendement ; réfutation du système des Idées, en ce qui concerne les individus dans la nature ; simultanéité de la définition et du défini.

Chapitre IV. — Les principes et les causes ne peuvent être identiques pour toutes choses ; exemple des substances et des relatifs, dont les principes ne peuvent être les mêmes ; sens où l'on peut dire que les principes sont communs ; différence du principe et de l'élément ; principes généraux au nombre de trois : forme, privation et matière ; on peut compter aussi trois causes ; mais on peut aussi en compter quatre, principes ou causes, en y ajoutant le moteur premier, qui meut tout l'univers.

Chapitre V. — Rôle des substances ; elles sont les premières entre toutes les choses ; identité et diversité des principes ; rapport de l'acte et de la puissance ; la matière n'est jamais qu'en puissance, afin de recevoir tour à tour les contraires ; exemple des causes et des éléments de l'homme ; des Universaux ; c'est l'individu qui produit l'individu ; l'universel n'a pas d'existence réelle ; principes généraux ; diversités d'applications qu'ils peuvent recevoir ; les primitifs sont nécessairement en acte.

Chapitre VI. — Nécessité d'une substance éternelle et immobile ; le mouvement est éternel, ainsi que la durée ; le temps et le mouvement se mesurent mutuellement et se confondent ; l'acte est indispensable au mouvement ; la puissance n'y suffit pas ; critique de la théorie des Idées ; il faut une substance éternelle et immatérielle ; question de l'antériorité entre l'acte et la puissance ; opinions des Théologues et des Naturalistes ; Leucippe et Platon soutiennent l'éternité de l'acte ; question du premier principe ; lacune dans la théorie de Platon ; l'antériorité de l'acte sur la puissance est soutenue par Anaxagore, Empédocle et Leucippe ; uniformité et régularité périodique de l'univers ; condition de la production et de la destruction éternelles des choses ; nécessité d'un premier principe actuel et agissant sur un autre prin-

cipe; les deux principes réunis sont causes de la diversité éternelle des phénomènes.

Chapitre VII. — Conséquences de l'éternité du mouvement; nécessité d'un être éternel qui le produise et le maintienne; opinion qu'on peut se faire de ce mouvement produit par un être immobile; action qu'exerce l'objet désiré sur les êtres qui le désirent; nécessité de diverses nuances; nécessité de l'absolu, principe auquel sont suspendus l'univers et la nature; la vie de Dieu, autant que l'homme peut la concevoir d'après la sienne propre; comment l'intelligence et l'intelligible peuvent se confondre; définition de Dieu; son éternelle félicité de contemplation; erreur des Pythagoriciens et de Speusippe, qui font le germe antérieur à l'être d'où le germe est sorti. Le principe éternel ne peut avoir aucune grandeur, ni finie, ni infinie.

Chapitre VIII. — Théorie de la substance éternelle; insuffisance du système des Idées sur cette question; unité de la substance éternelle; rôle des astres et des planètes; il y a autant de substances éternelles que de planètes diverses; caractère spécial de l'astronomie, entre toutes les sciences; recherches particulières de l'auteur; système d'Eudoxe sur le soleil et la lune, sur les planètes et les étoiles fixes; système analogue de Callippe; nombre des sphères élevé à quarante-sept; multiplicité des substances éternelles; unité du ciel, et unité du moteur; traditions vénérables de l'antiquité; les astres sont des Dieux, et la divinité enveloppe la nature entière; utilité de ces grandes croyances, dégagées des fables dont elles sont obscurcies.

Chapitre IX. — Théorie de l'intelligence divine; Dieu doit penser sans cesse, et c'est là sa dignité propre; il doit penser à ce qu'il y a de plus grand, et il ne doit jamais changer; l'intelligence ne peut que se penser elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus grand dans l'univers; la pensée et l'objet pensé, tous deux immatériels, se confondent dans l'intelligence de Dieu; comparaison de l'intelligence humaine avec l'intelligence divine.

Chapitre X. — Du bien et de la perfection dans l'univers; nécessité de l'ordre dans le monde; organisations diverses des différents êtres; comparaison de l'univers et d'une famille bien réglée; harmonie de l'ensemble des choses; opinions des philosophes sur ce sujet; erreurs insoutenables d'Empédocle, d'Anaxagore, et de quelques autres; la théorie de deux principes contraires dans l'univers est fausse; insuffisance de la théorie des Idées; supériorité de la théorie nouvelle; opinions des Théologues et des Physiciens; nécessité absolue d'un principe premier, supérieur à tous les autres; sans lui, l'ensemble des choses n'est qu'une succession d'épisodes qui n'ont aucun lien entre eux; l'univers est régi par un seul principe souverain; citation d'un vers d'Homère.

LIVRE XIII

Chapitre premier. — Citation de la *Physique*; utilité de l'examen des opinions antérieures sur la substance immobile et éternelle, en dehors des choses sensibles; deux doctrines différentes sur cette question; théorie des êtres mathématiques, et théorie des Idées, tantôt distinctes l'une de l'autre et tantôt confondues; étudier d'abord les êtres mathématiques, et ensuite les Idées; citation des *Traités Exotériques*; opinions diverses sur les êtres mathématiques.

Chapitre II. — Citation des *Questions* antérieurement énoncées; de la nature des êtres mathématiques; ils sont indivisibles; ils ne peuvent être isolés des choses sensibles; démonstration de cette proposition par l'étude des surfaces, des lignes et des points, et par l'étude des nombres; exemples des diverses sciences, astronomie, géométrie, optique, harmonie; impossibilité de comprendre l'unité dans les êtres mathématiques; formation des êtres mathématiques; succession des dimensions qui les forment; antériorité et postériorité logiques et substantielles; différence de la Logique et de la réalité; les êtres mathématiques ne sont pas des substances; ils ne sont pas séparés des choses sensibles, et ils n'en font point partie; ils n'existent que dans un sens indirect et tout relatif.

Chapitre III. — De la nature propre des Mathématiques; point de vue exclusif d'où elles considèrent les choses; procédés des autres sciences; procédés de la Géométrie; exactitude et simplicité des Mathématiques, à cause de la simplicité même des objets abstraits qu'elles étudient; méthode générale des Mathématiques; méthodes spéciales de l'Harmonie, de l'Optique et de la Mécanique; hypothèses permises à l'arithméticien et au géomètre; critiques injustes élevées contre les Mathématiques; elles s'occupent aussi à leur manière du bien et du beau; indication de nouvelles recherches sur la nature des Mathématiques; certitude des êtres dont les Mathématiques s'occupent.

Chapitre IV. — Critique de la théorie des Idées; cette théorie est venue de celle d'Héraclite sur le flux perpétuel de toutes choses; le rôle de Socrate a été surtout moral; Démocrite et les Pythagoriciens; deux grands mérites de Socrate; il emploie l'induction et la définition; il n'a jamais admis que les Universaux fussent séparés des choses; erreurs des fondateurs de la théorie des Idées; ils multiplient les êtres inutilement; insuffisance de leurs démonstrations; contradictions où ils tombent; objections diverses; de la participation des Idées.

Chapitre V. — Suite de la critique de la théorie des Idées; les Idées ne peuvent servir en rien à faire comprendre les choses sensibles, éternelles ou périssables; elles n'en sont pas la substance; réfutation d'Anaxagore et d'Eudoxe; les Idées ne peuvent pas être les exemplaires des choses, et ce sont là de vains mots et de simples métaphores; les choses auraient ainsi plusieurs modèles; la substance d'une chose ne peut être séparée de cette chose, comme on le fait pour les Idées; citation du *Phédon*; condamnation générale de la théorie des Idées.

Chapitre VI. — Critique de la théorie des Nombres; diverses manières de comprendre la nature du nombre; explication du nombre mathématique; trois espèces de nombres; opinions des philosophes sur cette question; doctrine particulière des Pythagoriciens; ils font des nombres la substance des choses sensibles; théorie contraire du nombre idéal: théorie du nombre appliquée également aux longueurs, aux surfaces et aux solides; réfutation générale de toutes ces doctrines sur les Nombres.

Chapitre VII. — Suite de la critique de la théorie des Nombres; question de savoir si les unités peuvent ou ne peuvent pas se combiner; les Idées ne peuvent pas être des nombres; de la formation des nombres; réfutation de quelques erreurs; insuffisance de la théorie qui fait sortir tous les nombres de l'unité et de la Dyade indéterminée; conséquences insoutenables qui en résultent; difficultés réelles de la théorie des Nombres; on peut soutenir que les unités sont différentes les unes des autres, ou qu'elles ne présentent aucune différence; nature particulière des unités dont le nombre se compose; elles sont sans aucune différence; réponse aux systèmes contraires.

Chapitre VIII. — De la différence du nombre et de l'unité; rapports des unités entre elles; erreur de la théorie des Idées et de la théorie des êtres mathématiques; citation de Platon; on ne peut identifier le nombre idéal et le nombre mathématique; réfutation des théories des Pythagoriciens; le nombre ne peut pas être séparé des choses, comme on le prétend; objections diverses; de la nature de l'unité, prise pour principe des nombres; les Pythagoriciens ont eu tort de vouloir étudier à la fois les êtres mathématiques et les Universaux; ils en arrivent à faire le nombre Deux antérieur au nombre Un.

Chapitre IX. — De la formation des nombres; fausse explication de quelques philosophes; notion de la grandeur; difficultés que présentent toutes ces théories; rapports vrais de l'unité et de la pluralité; de la notion du point géométrique; le nombre et la grandeur ne peuvent être séparés des choses; différence du nombre idéal et du nombre mathématique; confusion des Idées et des êtres mathématiques; critique spéciale de la théorie des Idées; citation d'Épicharme; origine réelle de la théorie des Idées; rôle de Socrate, qui n'adopta pas cette théorie, en ce qu'elle sépare les Idées et les choses sensibles; notion fausse de la réalité des choses.

Chapitre III. — De la nature propre des Mathématiques; point de vue exclusif d'où elles considèrent les choses; procédés des autres sciences; procédés de la Géométrie; exactitude et simplicité des Mathématiques, à cause de la simplicité même des objets abstraits qu'elles étudient; méthode générale des Mathématiques; méthodes spéciales de l'Harmonie, de l'Optique et de la Mécanique; hypothèses permises à l'arithméticien et au géomètre; critiques injustes élevées contre les Mathématiques; elles s'occupent aussi à leur manière du bien et du beau; indication de nouvelles recherches sur la nature des Mathématiques; certitude des êtres dont les Mathématiques s'occupent.

Chapitre IV. — Critique de la théorie des Idées; cette théorie est venue de celle d'Héraclite sur le flux perpétuel de toutes choses; le rôle de Socrate a été surtout moral; Démocrite et les Pythagoriciens; deux grands mérites de Socrate; il emploie l'induction et la définition; il n'a jamais admis que les Universaux fussent séparés des choses; erreurs des fondateurs de la théorie des Idées; ils multiplient les êtres inutilement; insuffisance de leurs démonstrations; contradictions où ils tombent; objections diverses; de la participation des Idées.

Chapitre V. — Suite de la critique de la théorie des Idées; les Idées ne peuvent servir en rien à faire comprendre les choses sensibles, éternelles ou périssables; elles n'en sont pas la substance; réfutation d'Anaxagore et d'Eudoxe; les Idées ne peuvent pas être les exemplaires des choses, et ce sont là de vains mots et de simples métaphores; les choses auraient ainsi plusieurs modèles; la substance d'une chose ne peut être séparée de cette chose, comme on le fait pour les Idées; citation du *Phédon*; condamnation générale de la théorie des Idées.

Chapitre VI. — Critique de la théorie des Nombres; diverses manières de comprendre la nature du nombre; explication du nombre mathématique; trois espèces de nombres; opinions des philosophes sur cette question; doctrine particulière des Pythagoriciens; ils font des nombres la substance des choses sensibles; théorie contraire du nombre idéal; théorie du nombre appliquée également aux longueurs, aux surfaces et aux solides; réfutation générale de toutes ces doctrines sur les Nombres.

Chapitre VII. — Suite de la critique de la théorie des Nombres; question de savoir si les unités peuvent ou ne peuvent pas se combiner; les Idées ne peuvent pas être des nombres; de la formation des nombres; réfutation de quelques erreurs; insuffisance de la théorie qui fait sortir tous les nombres de l'unité et de la Dyade indéterminée; conséquences insoutenables qui en résultent; difficultés réelles de la théorie des Nombres; on peut soutenir que les unités sont différentes les unes des autres, ou qu'elles ne présentent aucune différence; nature particulière des unités dont le nombre se compose; elles sont sans aucune différence; réponse aux systèmes contraires.

Chapitre VIII. — De la différence du nombre et de l'unité; rapports des unités entre elles; erreur de la théorie des Idées et de la théorie des êtres mathématiques; citation de Platon; on ne peut identifier le nombre idéal et le nombre mathématique; réfutation des théories des Pythagoriciens; le nombre ne peut pas être séparé des choses, comme on le prétend; objections diverses; de la nature de l'unité, prise pour principe des nombres; les Pythagoriciens ont eu tort de vouloir étudier à la fois les êtres mathématiques et les Universaux; ils en arrivent à faire le nombre Deux antérieur au nombre Un.

Chapitre IX. — De la formation des nombres; fausse explication de quelques philosophes; notion de la grandeur; difficultés que présentent toutes ces théories; rapports vrais de l'unité et de la pluralité; de la notion du point géométrique; le nombre et la grandeur ne peuvent être séparés des choses; différence du nombre idéal et du nombre mathématique; confusion des Idées et des êtres mathématiques; critique spéciale de la théorie des Idées; citation d'Épicharme; origine réelle de la théorie des Idées; rôle de Socrate, qui n'adopta pas cette théorie, en ce qu'elle sépare les Idées et les choses sensibles; notion fausse de la réalité des choses.

Chapitre X. — Suite de la critique de la théorie des Idées; égale difficulté de les admettre et de les repousser; objections dans les deux sens; démonstration sur les lettres prises comme éléments des mots; par les Idées, on multiplie les éléments des choses à l'infini, et l'on rend dès lors la science impossible; nécessité absolue des Universaux pour constituer la science; double sens des mots Science et Savoir, en simple puissance et en acte; la puissance est la matière de l'universel, et elle est indéterminée; l'acte est toujours déterminé dans un objet individuel; exemples de la vue et de la couleur; les principes sont nécessairement universels; les deux aspects de la science.

LIVRE XIV

Chapitre premier. — Retour sur la théorie des Contraires; il leur faut toujours un sujet substantiel, dans lequel s'opère le passage d'un contraire à l'autre; théories diverses qui cherchent dans les contraires l'origine des nombres; le grand et le petit, l'égal et l'inégal, le surpassant et le surpassé; le peu et le beaucoup; l'unité et la multiplicité; l'unité est la véritable mesure; son rôle essentiel; tout le reste n'est que du relatif; nature véritable de la relation; elle a moins de substance que toute autre catégorie; le nombre ne peut pas n'être qu'une relation.

Chapitre II. — De la composition des choses éternelles; elles sont sans éléments; de la nature éternelle des nombres; explications diverses qui en ont été données; erreurs de quelques philosophes; objection de Parménide, et réponse à cette objection; acceptions diverses du mot d'Être; ce qu'on doit entendre par le Non-Être; distinction du Non-Être et de l'Être en puissance; nuances des diverses catégories; question de la multiplicité des êtres, au point de vue de chacune des catégories successives; solutions incomplètes qu'a essayées le système des Idées; les nombres ne sont pas des idées; et, comme tels, ils ne sont pas causes des choses; inutilité du nombre idéal; caractère véritable des théories arithmétiques.

Chapitre III. — Suite de la critique de la théorie des Idées; doctrine et erreur des Pythagoriciens; ils sont dans le vrai quand ils ne séparent pas les nombres et les choses; théories diverses, où ils ne tiennent pas assez compte des faits tels que nos sens les observent en ce monde; opinion de quelques philosophes sur le rôle des limites dans la composition des corps; les limites ne peuvent pas être des substances; ordre et régularité des œuvres de la nature; théories des premiers philosophes, qui ont admis le nombre idéal et le nombre mathématique; défauts de toutes ces théories; on peut leur appliquer le mot de Simonide sur les discours sans fin; les Pythagoriciens essaient d'expliquer l'origine des choses; leurs recherches sur l'univers sont surtout physiques; et l'on ne peut s'en occuper qu'indirectement dans la présente étude.

Chapitre IV. — Suite de la critique de la théorie des Idées et des Nombres; question nouvelle sur le rapport du bien et du beau avec les principes; opinion des Théologues contemporains et des plus anciens poètes sur l'unité dans l'ordre universel des choses; citations de Phérécyde, des Mages, d'Empédocle, d'Anaxagore; difficulté de comprendre ce que c'est que le bien dans la théorie des Idées; confusion fâcheuse du bien et du mal dans plusieurs systèmes; causes générales de ces erreurs.

Chapitre V. — Suite de la critique de la théorie des Nombres; les nombres ne sont pas les premiers éléments des choses; dans quelle mesure on peut dire que le nombre se mêle aux choses; le nombre ne peut pas venir des contraires; le nombre est impérissable, tandis que les contraires sont essentiellement périssables; erreur d'Eurytus; les nombres ne peuvent être à aucun titre causes des choses; ils ne sont, ni cause substantielle, ni cause efficiente, ni cause finale.

Chapitre VI. — Suite et fin de la critique de la théorie des Nombres; rapport du Bien au nombre; importance de la proportion dans la composition des choses; de la vraie nature du mélange; application des nombres au mouvement des corps célestes; vanité de ces théories; les nombres ne peuvent être causes; et souvent l'identité de nombre dans les

choses les plus dissemblables n'est qu'une coïncidence; exemples divers; obscurité impénétrable de ces questions; le Bien existe; mais il faut l'expliquer tout autrement; des effets de l'analogie dans toutes les catégories de l'Être; il ne faut pas s'y laisser tromper; réfutation nouvelle de la théorie des Nombres idéaux. — Conclusion générale; les êtres mathématiques ne sont pas séparés des choses sensibles; et ce ne sont pas des principes.

MÉTAPHYSIQUE

D'ARISTOTE

MÉTAPHYSIQUE
D'ARISTOTE

LIVRE PREMIER

CHAPITRE PREMIER

Origine de la philosophie ; répartition des facultés entre les diverses classes d'animaux ; rôle de la mémoire ; supériorité de l'homme ; l'expérience tirée de l'observation ; citation de Polus ; l'art et la science ; débuts et progrès des arts ; idée générale de la science, fondée sur les notions universelles ; apparition successive des différentes sciences ; naissance des mathématiques en Égypte ; citation de la *Morale* ; la sagesse ou philosophie ; définition préliminaire de la philosophie, qu'on peut se représenter comme la science des principes et des causes.

[1] L'homme a naturellement la passion de connaître ; et la preuve que ce penchant existe en nous tous, c'est le plaisir que nous prenons aux

§ 1. *La passion de connaître.* Cette observation d'Aristote est très-vraie ; le désir de savoir est naturel en nous ; et c'est là un des caractères essentiels qui distinguent l'homme de la brute. La philosophie fait bien d'y insister. Il semble que, dans la Genèse, cette passion instinctive de connaître soit jugée mauvaise, puisque la chute de l'homme est attribuée à sa désobéissance et à son désir de connaître le bien et le mal, Genèse, ch. II et III. L'*Imi-*

perceptions des sens. Indépendamment de toute utilité spéciale, nous aimons ces perceptions pour elles-mêmes; et au-dessus de toutes les autres, nous plaçons celles que nous procurent les yeux. Or, ce n'est pas seulement afin de pouvoir agir qu'on préfère exclusivement, peut-on dire, le sens particulier de la vue au reste des sens; on le préfère même quand on n'a absolument rien à en tirer d'immédiat; et cette prédilection tient à ce que, de tous nos sens, c'est la vue qui, sur une chose donnée, peut nous fournir le plus d'informations et nous révéler le plus de différences.

tation de J.-C. traduit mot à mot, liv. I, ch. II, § 1, cette pensée d'Aristote, qu'elle paraît s'approprier en la citant : « Omnis homo naturaliter scire desiderat. » Ceci prouve que l'*Imitation* a dû être écrite au plus tôt après l'introduction de la *Métaphysique* dans les écoles, c'est-à-dire vers la fin du règne de saint Louis. Bossuet dit aussi, non sans quelque nuance de blâme : « Entre toutes les passions de l'esprit humain, l'une des plus violentes, c'est le désir de savoir. » Sermon sur la Mort, p. 393. — *Peut-on dire.* Il faut remarquer cette restriction; Aristote ne prétend pas donner à la vue une supériorité exclusive, quoique bien des fois il en ait fait l'éloge dans ses divers ouvrages. Dans le *Traité de la sensation et des choses sensibles,* ch. I, § 10, p. 24 de ma traduction, il dit en propres termes : « De toutes les facultés, la plus importante pour les besoins de l'animal ainsi qu'en elle-même, c'est la vue; mais pour l'intelligence, bien qu'indirectement, c'est l'ouïe. » Aristote justifie cette prédominance intellectuelle de l'ouïe par le langage, qu'elle seule perçoit, et qui est le lien entre les hommes. C'est par là qu'il explique comment les aveugles-nés sont plus intelligents que les sourds-muets. Dans le *Timée,* p. 148, traduction de M. Victor Cousin, Platon fait un éloge non moins magnifique de la vue, à laquelle nous devons la philosophie elle-même, par la raison qu'en donne Aristote.

[2] La nature, on le sait, a doué les animaux de la faculté de sentir. Mais, chez quelques-uns, la sensation ne produit pas le souvenir, tandis que chez d'autres elle le produit. C'est là ce qui fait que ces derniers sont plus intelligents, et qu'ils sont susceptibles de s'instruire infiniment plus que ceux qui n'ont pas la faculté de la mémoire. [3] Les animaux, qui, tout en étant intelligents, ne peuvent rien apprendre, sont en général ceux à qui la nature a refusé un organe pour percevoir les sons, comme l'abeille et les autres espèces, s'il y en a qui soient à cet égard dénuées comme elle. Au contraire, ceux des animaux qui, à la mémoire, peuvent ajouter le sens de l'ouïe sont en état de s'instruire.

§ 2. *De la faculté de sentir.* Dans le *Traité de l'âme,* liv. II, ch. II, § 4, p. 174 de ma traduction, Aristote a établi que c'est la sensibilité qui constitue essentiellement l'animal. C'est là un principe parfaitement exact. — *Ces derniers sont plus intelligents.* J'emprunte cette leçon à l'édition de M. Bonitz et à celle de M. Schwegler, qui l'ont prise dans quelques bons manuscrits; elle est confirmée par le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; et elle est très-préférable à la leçon vulgaire.

§ 3. *Comme l'abeille.* Dans l'*Histoire des animaux*, liv. IX, ch. XL, p. 200, édition Firmin-Didot, Aristote est moins affirmatif; il regarde la surdité de l'abeille comme peu prouvée; il cite même certains faits qui semblent démontrer le contraire. — *Les autres espèces.* Dans le *Traité de l'âme,* liv. II, ch. III, § 7, p. 187 de ma traduction, Aristote se borne à dire, comme ici, que plusieurs espèces d'animaux sont privées de certains sens, et, entre autres, de l'ouïe; mais il n'indique pas particulièrement quelles sont ces espèces, et il ne cite pas l'abeille.

[4] Ainsi, les animaux autres que l'homme ne vivent que sur des représentations sensibles et sur des souvenirs ; mais ils ne profitent que médiocrement de l'expérience, tandis que l'espèce humaine a, pour se conduire dans la vie, l'art et la réflexion. [5] C'est la mémoire qui forme l'expérience dans l'esprit de l'homme ; car les souvenirs d'une même chose constituent, en se multipliant pour chaque cas, l'expérience dans toute son énergie ; et l'expérience est bien près de valoir la science et l'art, auxquels elle ressemble beaucoup. C'est l'expérience en effet qui a enfanté l'art et la science chez les hommes, attendu que, comme le dit si bien Polus, « C'est « l'expérience qui engendre l'art, tandis que « l'inexpérience ne doit le succès qu'au hasard

§ 4. *L'art et la réflexion.* Il faut rapprocher ce passage de la théorie toute pareille qui se trouve à la fin des *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. XIX, § 5, p. 288 de ma traduction. Les idées sont absolument les mêmes, et les expressions aussi sont parfois identiques.

§ 5. *C'est la mémoire qui forme l'expérience dans l'esprit de l'homme*, parce que la mémoire chez l'homme est plus développée que chez les animaux. Entre les hommes eux-mêmes, la différence de force et d'étendue dans la faculté de la mémoire est une cause très puissante d'infériorité ou de supériorité. — *Comme le dit si bien Polus.* Dans le *Gorgias* de Platon, p. 186, t. III, traduction de M. Cousin, Polus exprime la même pensée dans des termes plus explicites : « L'expé« rience fait que notre vie marche « avec ordre, et l'inexpérience fait « qu'elle marche au hasard ». La citation telle que la fait Aristote est plus courte et moins claire. Comme Polus avait écrit un ouvrage de rhétorique, ainsi que l'atteste un autre passage du *Gorgias*, *ibid.*, p. 226, on peut croire que les deux citations de Platon et d'Aristote sont tirées de cet ouvrage. Mais laquelle des deux est la plus fidèle?

« qui la favorise ». [6] Le moment où l'art apparaît est celui où, d'un grand nombre de notions déposées dans l'esprit par l'expérience, il se forme une conception générale, qui s'applique à tous les cas analogues. Ainsi, avoir cette notion que Callias, atteint de telle maladie, a été soulagé par tel remède, et que Socrate et une foule d'autres personnes qui souffraient du même mal, ont été soulagés de la même manière, c'est là un fait d'expérience et d'observation. [7] Mais concevoir que, pour toutes les personnes qui peuvent être rangées dans une même classe comme ayant la même affection maladive, inflammation, mouvement de bile, fièvre ardente, etc., le même remède a eu la même efficacité, c'est là une conception qui appartient au domaine de l'art. [8] Dans la pratique, l'expérience semble se confondre avec l'art, dont elle ne se

§ 6. *Déposées dans l'esprit.* Voir le passage des *Derniers Analytiques*, cité plus haut sur le § 4. — *D'expérience et d'observation.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Callias... Socrate.* Le même exemple est reproduit, à l'appui de la même pensée, dans la *Rhétorique*, liv. I, ch. II, § 11, p. 22 de ma traduction.

§ 7. *Toutes les personnes.* Il faut remarquer la généralité de l'expression dont se sert Aristote : *Toutes.* Cette généralité constitue à elle seule la différence entre l'expérience et l'art tel qu'il le conçoit ; en d'autres termes, entre l'empirisme et la science. C'est ce qu'il dit lui-même au § suivant. — *Au domaine de l'art*, qui, à ce point de vue, se rapproche beaucoup de la science, de même que l'expérience se rapproche beaucoup de l'art.

§ 8. *Qui n'ont pour eux que l'expérience.* On pourrait traduire d'un seul mot : « les empiriques », si ce mot n'avait dans no-

distingue pas ; et même on peut remarquer que les gens qui n'ont pour eux que l'expérience, paraissent réussir mieux que ceux qui, sans les données de l'expérience, n'interrogent que la raison. Le motif de cette différence est manifeste; c'est que l'expérience ne fait connaître que les cas particuliers, tandis que l'art s'attache aux notions générales, aux universaux. [9] Or, quand on agit et qu'on produit quelque chose, il ne peut jamais être question que de cas particuliers. Le médecin, qui soigne un malade, ne guérit pas l'homme, si ce n'est d'une façon détournée; mais il guérit Callias, Socrate, ou tel autre malade affligé du même mal, et qui est homme indirectement, dans le sens général de ce mot. [10] Il s'ensuit que, si le médecin ne possédait que la notion rationnelle, sans posséder aussi l'expérience, et qu'il connût l'universel sans connaître

tre langue un sens défavorable. — *Que la raison.* Ou peut-être plus exactement : « Que la notion générale qu'ils ont de la chose ».—*L'art s'attache aux notions générales.* C'est aussi le caractère essentiel de la science. — *Aux universaux.* J'ai ajouté ces mots ; ils paraphrasent les précédents sous une forme qui nous est plus familière, dans la langue bien connue de la Scholastique.

§ 9. *Quand on agit.* C'est toujours le cas de l'expérience et de l'art. La science proprement dite est plutôt contemplative. — *Si ce n'est d'une façon détournée.* Mot à mot : « par accident », ou bien encore : « indirectement ».— *Dans le sens général de ce mot.* J'ai ajouté cette sorte de complément pour rendre toute la force du texte.

§ 10. *La notion rationnelle.* Voir plus haut, § 8. — *Il courrait... le risque.* Observation profonde, dont on peut tous les jours vérifier la justesse. — *Se méprendre dans sa médication.* Les erreurs des médecins les plus soigneux n'ont

également le particulier dans le général, il courrait bien des fois le risque de se méprendre dans sa médication, puisque, pour lui, c'est le particulier, l'individuel, qu'avant tout il s'agit de guérir.

[11] Néanmoins savoir les choses et les comprendre est à nos yeux le privilège de l'art bien plus encore que celui de l'expérience ; et nous supposons que ceux qui se conduisent par les règles de l'art sont plus éclairés et plus sages que ceux qui ne suivent que l'expérience seule, parce que toujours la sagesse nous semble bien davantage devoir être la conséquence naturelle du savoir. [12] Cela vient de ce que ceux qui sont guidés par les lumières de l'art connaissent la cause des choses, tandis que les autres ne s'en rendent pas compte. L'expérience nous apprend simplement que la chose est ; mais elle ne nous

pas souvent d'autre cause ; ils connaissent bien le général ; mais ils connaissent moins bien le cas particulier, qu'ils n'ont pu étudier suffisamment. — *Dans le général.* J'ai encore ajouté ces mots pour rendre le texte dans toute sa force.

§ 11. *Plus éclairés et plus sages.* Il n'y a que ce dernier mot dans le texte ; mais, dans notre langue, il n'aurait pas suffi ; j'ai dû y ajouter.

§ 12. *Connaissent la cause des choses.* On sait que, dans les théories d'Aristote, la connaissance des causes est la condition essentielle de la science.—*L'art au contraire nous en révèle le pourquoi et la cause.* L'art est alors l'égal de la science ; voir un peu plus bas, § 15. Sur l'importance de la connaissance par la cause, on pourrait citer une foule de passages où cette théorie est répétée sous des formes presque identiques. Je me borne aux deux suivants de la *Métaphysique* elle-même, liv. I, ch. III, § 1, et liv. II, ch. II, § 14, plus loin.

dit pas le pourquoi des choses. L'art, au contraire, nous en révèle le pourquoi et la cause. [13] Aussi, en chaque genre, ce sont les hommes supérieurs, les architectes, que nous estimons le plus, et à qui nous supposons plus de science qu'aux ouvriers, qui ne font que travailler de leurs mains. Si les premiers nous paraissent plus savants et plus éclairés, c'est qu'ils connaissent les causes de ce qu'ils produisent, tandis que les autres, à la manière de certains corps sans vie, agissent certainement, mais agissent sans aucune connaissance de ce qu'ils font, comme le feu, qui brûle et ne le sait pas. [14] Il est vraí que, si c'est par suite d'une organisation naturelle que les corps inanimés produisent chacun leur action

§ 13. *Les hommes supérieurs, les architectes.* Il n'y a dans le texte que le dernier mot; j'ai ajouté les premiers afin de justifier l'expression générale dont se sert Aristote : « Dans chaque genre ». On pourrait traduire aussi : « Ceux qui jouent le rôle d'architectes ». — *Plus savants et plus éclairés.* Le texte dit simplement : « plus sages ».

§ § 13 et 14. *Tandis que les autres.... Il est vrai.... les leurs.* M. Schwegler a proposé, d'après quelques manuscrits, de retrancher tout ce passage, qui, grammaticalement, n'est pas très-correct et qui lui semble gêner le mouvement général de la pensée. Il remarque qu'Alexandre d'Aphrodise ne l'a pas commenté, et il en conclut qu'Alexandre ne l'avait pas non plus dans ses manuscrits ; ce serait une glose de quelque main inconnue, qui de la marge serait passée dans le texte. La conjecture est plausible ; mais je pense avec M. Bonitz qu'il vaut mieux garder le texte tel qu'il est, bien qu'il ne soit pas irréprochable. Voir plus loin la fin du § 16. La comparaison avec les corps sans vie est très juste ; et il serait fâcheux de ne pas pouvoir la conserver.

§ 14. *Que les chefs.* Le texte n'est pas aussi net; et c'est là précisément ce qui fait la difficulté plus grammaticale que logique, signalée dans la note précédente. « Les chefs » se rapporte ici aux « architectes » et à tous ceux qui tiennent le même rang par rapport aux inférieurs, qui exécutent matériellement leurs ordres.

propre, c'est grâce à l'habitude que les manœuvres remplissent si bien les leurs, de telle sorte que ce n'est pas pratiquement que les chefs sont plus habiles que leurs ouvriers, mais encore une fois c'est parce qu'ils raisonnent ce qu'il faut faire et qu'ils connaissent les causes de leurs actes.

[15] D'une manière générale, ce qui prouve qu'on sait réellement une chose, c'est d'être capable de l'enseigner à autrui ; et voilà comment nous trouvons que l'art est de la science beaucoup plus que l'expérience ne peut en être, parce que ceux qui sont arrivés à l'art sont en état d'enseigner et que ceux qui n'ont que l'expérience en sont incapables. [16] C'est là encore pourquoi nous ne confondons jamais les perceptions sensibles avec la science. Cependant la sensibilité nous donne les notions les plus puissantes et les plus décisives des objets particuliers; mais elle ne nous dit jamais le pourquoi de la chose. Ainsi, dans l'exemple qui vient d'être cité,

§ 15. *Ce qui prouve qu'on sait réellement.* Cette pensée est déjà dans Platon, *Premier Alcibiade*, p. 71, traduction de M. V. Cousin.

§ 16. *Les plus puissantes et les plus décisives.* Il n'y a qu'une seule épithète dans le texte. — *Elle ne nous dit.* C'est l'expression même d'Aristote. — *Dans l'exemple qui vient d'être cité.* Voir plus haut § 13. Le texte d'ailleurs est un peu moins explicite.

la sensation ne nous explique pas pourquoi le feu est chaud; elle nous informe simplement qu'il nous brûle. [17] Aussi le premier qui inventa un art quelconque, en allant au-delà des impressions sensibles que tout le monde éprouve, dut vraisemblablement exciter parmi les hommes une réelle admiration, non pas seulement comme ayant fait une découverte utile, mais comme étant un sage, fort supérieur à tous ses semblables. Plus tard, quand les arts se furent multipliés, les uns s'appliquant aux besoins nécessaires et les autres à l'agrément de la vie, on ne cessa pas pour cela de toujours considérer les gens qui s'élevaient jusqu'à l'art comme plus savants que les gens de simple expérience; et cette estime leur fut accordée précisément parce que leurs connaissances n'avaient pas un but d'application immédiate. [18] Mais, une fois que tous les arts indispensables se furent constitués, on vit surgir des sciences dont l'objet ne peut

§ 17. *Un sage.* Ou peut-être mieux : « un savant »; mais, au début, les idées de science et de sagesse se confondaient aisément.

§ 18. *Peut se livrer plus facilement au repos.* C'est une observation qui, depuis Aristote, a été mille fois répétée; elle est très profonde, quoique très simple. — *Les sciences mathématiques prirent naissance en Égypte.* Hérodote, liv. II, ch. CIX, p. 105, édition Firmin-Didot, explique différemment et d'une manière plus pratique la naissance de la géométrie en Égypte. Tous les ans le Nil, par son inondation, effaçait les limites des champs, que le grand Sésostris avait assignés à ses compagnons d'armes; il fallait rétablir exactement les li-

être ni l'agrément ni le besoin. Elles naquirent tout d'abord dans les climats où l'homme peut se livrer plus facilement au repos; et c'est ainsi que les sciences mathématiques prirent naissance en Égypte, où la caste des prêtres employait de cette façon les loisirs qui lui avaient été ménagés.

[19] Dans notre *Morale*, on a pu voir par quels caractères se distinguent réciproquement l'art, la science et les autres connaissances de cet ordre; mais pour notre étude actuelle, tout ce que nous voulons dire, c'est que, dans l'opinion de tout le monde, la science que l'on décore du nom de Sagesse, la Philosophie, a pour objet les causes et les principes des choses. [20] Je le répète donc, en résumant ce qui précède : l'expérience, à ce qu'il semble, est un degré de science plus relevé que la sensation, sous quelque forme que la sensation s'exerce ; l'homme qui se guide par les données de l'art est

mites de chaque propriété; de là, la nécessité de la géométrie, qui d'Égypte passa dans la Grèce. Les deux explications ne sont pas absolument contradictoires.

§ 19. *Dans notre Morale.* Voir la *Morale à Nicomaque*, liv. VI, ch. II, III, IV et V, p. 198 et suiv. de ma traduction. — *La philosophie.* J'ai ajouté ce mot, paraphrase du précédent, qui seul est dans le texte. — *A pour objet les causes et les principes.* C'est peut-être restreindre un peu trop le domaine de la philosophie.

§ 20. *En résumant ce qui précède.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *Purement pratiques*, et qui produisent quelque chose de matériel. — *La sagesse ou philosophie.* Même remarque qu'au § précédent.

supérieur à ceux qui suivent exclusivement l'expérience ; l'architecte est au-dessus des manœuvres ; et les sciences de théorie sont au-dessus des sciences purement pratiques. Enfin, et par une conséquence évidente, la Sagesse ou Philosophie est la science qui étudie certaines causes et certains principes définis.

CHAPITRE II

Définition plus spéciale de la sagesse ou philosophie ; idées qu'on se fait habituellement du sage ou philosophe, au nombre de quatre principales ; analyse de chacune de ces idées ; en résumé, la science des généralités est le but particulier de la philosophie ; elle est la science des principes premiers et universels ; ce n'est pas une science pratique, d'une utilité immédiate ; elle est la dernière qui paraisse entre toutes les autres ; citation de Simonide ; grandeur et sublimité presque divine de cette science ; elle cherche à savoir uniquement pour connaître la vérité.

[1] Si la science, objet de nos études, est bien ce que nous venons de dire, il nous faut examiner de plus près quelles sont spécialement les causes et quels sont les principes dont la philosophie

§ 1. *Les opinions que nous nous formons.* Ce ne sont pas seulement les opinions vulgaires qu'Aristote entend interroger ; c'est aussi l'opinion des gens éclairés. — *Du sage et du philosophe.* Il n'y a encore qu'un seul mot dans le texte.

est la science. Pour éclaircir davantage la question et la traiter plus facilement, nous n'aurons qu'à analyser les opinions que nous nous formons ordinairement du sage et du philosophe.

[2] A cet égard, notre première conception, c'est que le mérite principal du sage, c'est de savoir, autant du moins qu'un tel avantage peut appartenir à l'homme, l'ensemble de toutes choses, sans posséder néanmoins la connaissance des cas particuliers. [3] En second lieu, le sage, le philosophe, est, dans notre opinion, celui qui arrive à connaître les choses qui sont d'un accès difficile et que l'homme n'atteint qu'avec peine ; car recevoir des impressions sensibles, c'est une faculté commune à tous les êtres animés ; il n'y a rien de plus aisé au monde ; et aussi ne voit-on là aucun indice de sagesse.

§ 2. *Notre première conception.* Il faut remarquer, dans cette énumération, l'enchaînement et la succession des idées ; c'est une analyse achevée. — *Autant du moins qu'un tel avantage.* Restriction très prudente et tout à fait Socratique. Le philosophe est en cela aussi modeste que le veut la raison ; l'orgueil ne convient qu'aux faibles. — *L'ensemble de toutes choses.* Le texte n'est pas plus précis ; et l'on peut se demander s'il s'agit ici de l'ensemble de l'ordre universel, ou simplement de l'ensemble d'une question, contenant dans ses limites beaucoup de faits particuliers.

§ 3. *Le sage, le philosophe.* Même remarque que plus haut. — *Que l'homme n'atteint qu'avec peine.* Ce second caractère de la philosophie n'est pas moins exact que le premier. — *Faculté commune,* que l'homme partage avec les animaux.

[4] En troisième lieu, nous trouvons qu'on est d'autant plus philosophe et d'autant plus avancé dans une science, quelle qu'elle soit, qu'on y apporte plus d'exactitude et qu'on est plus capable de l'enseigner à autrui. [5] Enfin, parmi les sciences, nous estimons que celle qu'on recherche pour elle-même et exclusivement en vue de savoir, est bien plus philosophique que celle qu'on recherche pour les résultats matériels qu'elle procure ; de même aussi que la science qui commande de plus haut est plus philosophique que celle qui obéit en exécutant les ordres d'une autre science ; car le sage, tel qu'on le comprend habituellement, n'a point à recevoir la loi de personne ; c'est à lui de la donner ; et, loin de se soumettre aux autres hommes, c'est au contraire aux moins sages de se soumettre à lui.

[6] Telles sont communément les opinions que nous nous formons de la sagesse et aussi des

§ 4. *Plus philosophe et... plus avancé.* Il n'y a qu'un mot dans le texte. — *Plus capable de l'enseigner à autrui.* Voir plus haut, ch. I, § 15.

§ 5. *N'a point à recevoir la loi de personne.* C'est déjà presque le sage du Stoïcisme. — *Aux moins sages de se soumettre*, dans l'intérêt du subordonné bien plus encore que dans l'intérêt du sage, qui n'a pas besoin que personne lui obéisse.

§ 6. *Telles sont les opinions.* Il faut rapprocher ce portrait du philosophe selon Aristote, de celui que Platon en a tracé dans la *République*, liv. V, p. 305 et suiv., traduction de M. V. Cousin, et au début du livre VI. L'analyse

philosophes ; et tel est à peu près le nombre de toutes ces appréciations.

[7] Quant à la première, celle qui suppose que le sage peut savoir toutes choses, il est clair que cette supériorité appartient surtout à celui qui possède le plus complètement la science générale ; car, à cette condition, on sait, en une certaine mesure, tous les cas particuliers compris sous cette généralité. [8] D'autre part, ce sont les notions générales que l'on a le plus de peine à conquérir, parce que ces notions sont les plus éloignées de la sensation. [9] En troisième lieu, les connaissances les plus exactes sont, avant toutes les autres, celles qui s'adressent le plus directement aux principes premiers, par cette raison qu'ayant un moindre nombre d'éléments, elles peuvent être plus précises que celles où les élé-

d'Aristote a peut-être plus de précision ; mais on peut trouver que celle de Platon a plus de grandeur, si ce n'est de vérité.

§ 7. *Qui possède le plus complètement la science générale.* Ceci peut s'entendre aussi bien de l'ensemble des choses, de l'univers, que de la totalité d'une question. — *On sait en une certaine mesure tous les cas particuliers.* Voir la même idée exprimée dans des termes presque pareils, *Derniers Analytiques*, livre I, ch. XXIV, § 14, page 154 de ma traduction, et aussi dans la *Physique*, livre VII, ch. IV, § 12, page 433 de ma traduction.

§ 8. *Le plus de peine à conquérir*, par la réflexion, qui n'est pas spontanée et qui ne dépend que de nous, tandis que la sensation n'en dépend pas et qu'elle est fatale en quelque sorte.

§ 9. *L'arithmétique... plus précise que la géométrie.* Le même exemple est donné dans les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. XXVII, § 3, page 164 de ma traduction. L'arithmétique est purement abstraite ; la géométrie a des éléments concrets.

ments s'accumulent : l'arithmétique, par exemple, étant plus précise que la géométrie. [10] Ajoutez encore que la science qui étudie les causes peut s'enseigner bien mieux que toute autre ; car le véritable enseignement consiste à exposer les causes de chaque objet en détail. [11] Quant à apprendre les choses et à les savoir exclusivement pour elles-mêmes, c'est l'attribut éminent de la science qui s'occupe de ce qui peut être su le mieux possible; car, lorsqu'on ne pense à savoir que pour savoir, on s'attache surtout à la science qui est la plus science de toutes, et c'est justement celle qui étudie ce qui peut être su le plus complètement. Or, sans comparaison, ce qui peut être le mieux su, ce sont les principes et les causes, puisque c'est par leur intermédiaire et par les conséquences qui en sortent, qu'on connaît tout le reste, tandis que réciproquement les détails particuliers ne suffiraient pas à faire connaître les principes. [12] Enfin, la science qui est le plus réellement la science des

§ 10. *Peut s'enseigner bien mieux que toute autre*, parce qu'on ne sait réellement les choses que quand on en connaît bien les causes.

§ 11. *C'est l'attribut éminent de la science*, prise d'une manière générale, aussi bien que de la science philosophique en particulier. L'objet propre de la science est de savoir, indépendamment de toutes les conséquences que ce savoir peut produire. La science proprement dite est toujours désintéressée.

§ 12. *Subordonnée et exécutrice.* Il n'y a qu'un mot dans le texte. — *Ce but pour chaque chose est le bien.* Aristote arrive, par une autre voie que Platon, mais tout

principes, et qui les fait comprendre mieux que toute science subordonnée et exécutrice, c'est celle qui connaît le but en vue duquel chaque chose doit être faite. Or, pour chaque chose, ce but dernier, c'est son bien; et, d'une manière universelle, c'est le plus grand bien possible dans la nature tout entière.

[13] De tout ce qu'on vient de dire, il résulte que le nom cherché par nous, sous toutes ces définitions, s'adresse à une seule et même science. Ainsi, cette science doit être celle qui s'occupe des premiers principes et des causes, puisque le bien et le but final sont réellement une des causes qui produisent les choses. [14] En second lieu, cette science n'a pas un objet directement pratique. C'est là ce qu'atteste évidemment l'exemple des plus anciens philosophes. A l'origine comme aujourd'hui, c'est l'étonnement et l'admiration qui conduisirent les hommes à la philosophie. Entre les phénomènes qu'ils ne

comme lui, à placer l'Idée du bien au sommet de toutes les Idées. C'est la loi universelle des choses; c'est aussi le fondement de l'optimisme. — *Le plus grand bien possible dans la nature tout entière.* Ainsi Aristote ne fait pas d'exception.

§ 13. *Une des causes.* Il semble que ceci est un peu en contradiction avec la fin du § précédent. Le bien n'est pas seulement une des causes qui produisent les choses; c'en est la cause supérieure et principale.

§ 14. *Des plus anciens philosophes.* Ceux de l'école d'Ionie, de l'école d'Élée et les Pythagoriciens. — *L'étonnement et l'admiration.* Il n'y a dans le texte qu'un seul mot, qui a la force des deux mots de ma traduction. Platon

pouvaient comprendre, leur attention, frappée de surprise, s'arrêta d'abord à ceux qui étaient le plus à leur portée; et, en s'avançant pas à pas dans cette voie, ils dirigèrent leurs doutes et leur examen sur des phénomènes de plus en plus considérables. C'est ainsi qu'ils s'occupèrent des phases de la lune, des mouvements du soleil et des astres, et même de la formation de l'univers. [15] Mais se poser à soi-même des questions et s'étonner des phénomènes, c'est déjà savoir qu'on les ignore; et voilà comment c'est être encore ami de la sagesse, c'est être philosophe que d'aimer les fables, qui cherchent à expliquer les choses, puisque la fable, ou le mythe, ne se compose que d'éléments merveilleux et surprenants.

dit dans le *Théétète,* traduction de M. Cousin, page 74 : « L'é« tonnement est un sentiment « philosophique; c'est le vrai « commencement de la philoso« phie. » — *Et même de la formation de l'univers.* Éternelles questions, aussi neuves aujourd'hui qu'elles pouvaient l'être du temps d'Aristote, et qui ne sollicitent pas moins la juste curiosité de l'esprit humain. C'est à la philosophie de les résoudre.

§ 15. *C'est déjà savoir qu'on les ignore.* Remarque profonde. L'animal ne s'étonne de rien, et le sauvage s'étonne presque aussi peu que l'animal; il n'a pas conscience de son ignorance. — *C'est être encore ami de la sagesse.* On pourrait, d'après le texte vulgaire, traduire aussi : « Le philosophe aime les fables. » Mais je crois, avec M. Bonitz, que l'autre version, que j'adopte, répond mieux à l'ensemble de la pensée. — *La fable, ou le mythe.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Merveilleux et surprenants.* Même remarque. Mais, dans notre langue, l'un des deux n'aurait peut-être pas suffi.

[16] Si donc c'est pour dissiper leur ignorance que les hommes ont cherché à faire de la philosophie, il est évident qu'ils ne cultivèrent cette science si ardemment que pour savoir les choses, et non pour en tirer le moindre profit matériel. Ce qui s'est passé alors démontre bien ce désintéressement. Tous les besoins, ou peu s'en faut, étaient déjà satisfaits, en ce qui concerne la commodité de la vie et même son agrément, quand survint la pensée de ce genre d'investigations. [17] Ainsi, il est bien clair que la philosophie n'est recherchée pour aucune utilité étrangère ; mais, de même que nous appelons libre l'homme qui ne travaille que pour lui, et non pour un autre, de même cette science est, entre toutes, la seule qui soit vraiment libre, puisqu'elle est la seule qui n'ait absolument d'autre objet qu'elle-même.

§ 16. *En ce qui concerne la commodité de la vie et même son agrément.* M. Schwegler pense que ce membre de phrase doit être rapporté à ce qui suit et non à ce qui précède; et alors on traduirait «... étaient déjà satisfaits « quand pour donner à la vie des « jouissances plus délicates et « plus nobles, on s'appliqua à « ce nouveau genre d'investiga« tions. » Je préfère le premier sens comme plus naturel, et je l'adopte avec tous les autres traducteurs.

§ 17. *La philosophie n'est recherchée pour aucune utilité étrangère.* Grand principe, qui est aujourd'hui aussi vrai que dans l'antiquité. — *La seule qui soit vraiment libre.* C'est déjà la supériorité que le Stoïcisme devait attribuer au sage, qui seul est libre. — *D'autre objet qu'elle-même,* ne travaillant comme l'homme libre que pour soi. De cette belle théorie sur la philosophie, il faut rapprocher le magnifique passage de la *Morale à Nicomaque,* sur la vie intellectuelle, liv. X, ch. VII, p. 452 de ma traduction. C'est un complément de la présente définition.

[18] On a donc pu avec toute raison trouver que la possession de cette science est au-dessus de l'humanité; car la nature de l'homme est esclave de mille façons; et, selon le dire de Simonide, « Il n'y a que Dieu qui puisse jouir de ce privi- « lège auguste de la liberté »; mais l'homme se manquerait à lui-même, s'il ne recherchait pas la science qu'il peut atteindre. [19] En supposant que les poètes disent vrai, et que la divinité puisse jamais éprouver un sentiment quelconque de jalousie, ce serait ici surtout le cas d'être jaloux, à ce qu'il semble; et tous ceux qui se distinguent dans cette science devraient être accablés de maux par les dieux. Mais, d'une

§ 18. *Est au-dessus de l'humanité*. Cette idée n'est pas très-juste, si on la prend à la rigueur. La philosophie est au contraire la science véritablement digne de l'homme, comme Aristote lui-même le dit un peu plus bas; le philosophe ne se vante pas d'être un sage à proprement parler; il est simplement l'amant de la sagesse, selon le grand mot, inventé, dit-on, par Pythagore. — *Simonide*. Platon, dans le *Protagoras*, traduction de M. V. Cousin, pages 80 et 86, rappelle ce vers de Simonide, tiré de la chanson que Socrate cite et analyse. Dans le *Protagoras*, la pensée de Simonide s'applique à la vertu et non à la liberté.

§ 19. *Que les poètes disent vrai*. Il eût été bon de désigner ces poètes un peu plus précisément. La jalousie des dieux est plutôt la Némésis, qui poursuit les coupables et les atteint, jusqu'au sommet le plus élevé de la fortune. — *Devraient être accablés de maux*, par le courroux des dieux, qui seraient jaloux de tant de science et de sagesse dans les êtres humains. — *Comme le dit le proverbe*. Un peu plus bas, Aristote cite encore un autre proverbe; dans la plupart de ses ouvrages, on trouve beaucoup de citations du même genre. M. Schwegler en conclut qu'Aristote avait une prédilection particulière pour ces brèves sen-

part, il est bien impossible que les dieux s'abaissent à une jalousie honteuse; ce sont les poètes seuls qui, comme le dit le proverbe, sont de grands imposteurs; mais on n'en doit pas moins penser qu'il n'y a pas une science digne de plus d'estime que celle-là. [20] Elle est, d'autre part, la science la plus divine et la plus haute; et elle est la seule à l'être par cette double raison: d'abord, la science qui devrait être plus que toute autre l'apanage de Dieu, est divine entre toutes les sciences; et, en second lieu, elle est la science, s'il en est une au monde, qui doit s'occuper des choses divines. Or, la philosophie peut se flatter de réunir ce double avantage; car, de l'aveu du genre humain tout entier, Dieu est la cause et le principe des choses, et il doit être le seul à posséder une telle science, ou du moins il doit la posséder infiniment plus qu'aucun de nous ne saurait la posséder jamais.

[21] Ainsi donc, toutes les autres sciences peuvent bien être plus nécessaires que la philoso-

tences de la raison populaire; et il avait fait un recueil spécial de proverbes, comme on peut le voir dans le catalogue de Diogène Laërce. Son exemple a été depuis lors bien souvent imité.

§ 20. *De l'aveu du genre humain*. Je crois que, dans aucun passage de ses œuvres, Aristote n'a professé le théisme aussi nettement que dans celui-ci. — *Dieu est la cause et le principe des choses*. Il est étonnant qu'après de telles déclarations, le philosophe ait fait intervenir si peu la divinité dans les choses humaines, ou dans les choses de la nature. C'est une contradiction remarquable.

§ 21. *Il n'en est pas une qui soit au-dessus d'elle*. Cette pensée

sophie ; mais il n'en est pas une qui soit au-dessus d'elle.

22 Cependant la disposition où elle met nos esprits est, on peut dire, le contre-pied de l'état où ils sont lors de leurs premières recherches. Ainsi, selon ce que nous avons déjà dit, les hommes commencent toujours par s'étonner que les phénomènes soient ce qu'ils sont; comme, par exemple, on s'étonne devant le spectacle des automates, tant qu'on n'a pas pénétré la cause de leurs mouvements. On s'étonne devant les mouvements périodiques du soleil, ou même on s'étonne de la propriété qu'a la diagonale d'être incommensurable au côté. C'est qu'en effet il n'est personne qui ne soit surpris, au premier coup d'œil, qu'une quantité qui n'est pas d'une infinie petitesse ne puisse pas être mesurée par une autre quantité. Mais on doit finir toujours

est parfaitement juste, et l'expression en est très modeste. On pourrait aller plus loin.

§ 22. *La disposition où elle met nos esprits*. Le texte n'est pas aussi précis que ma traduction ; mais le sens ne peut faire de doute; et celui que j'adopte est justifié par tout ce qui suit. — *Nous avons déjà dit*. Voir plus haut, § 14. — *Le spectacle des automates*. Quelques traducteurs ont proposé un sens un peu différent; celui-ci est le véritable, d'après les explications mêmes d'Alexandre d'Aphrodise. Les automates ont été connus depuis la plus haute antiquité; voir l'*Iliade* d'Homère, chant XVIII, vers 376. Aristote a parlé plusieurs fois des automates; par exemple, dans le traité de la *Génération des Animaux*, liv. II, ch. Ier, p. 734, *b*, 10, édition de Berlin, il emploie les mêmes expressions dont il se sert ici. — *Finir toujours par l'opinion contraire*. Voir le début du §.

par l'opinion contraire ; c'est-à-dire qu'on finit par le meilleur, ainsi que le veut le dicton vulgaire. C'est ce qui arrive ici comme en tout, une fois qu'on est instruit des choses. Rien, en effet, n'étonnerait plus un géomètre que si on lui disait que la diagonale est commensurable au côté.

23 En résumé, nous croyons avoir expliqué quelle est la nature de la science que nous cherchons, et quel est le but que se propose et doit atteindre cette recherche, ainsi que l'étude entière à laquelle nous nous livrons maintenant.

§ 23. *En résumé*. On doit remarquer très particulièrement cette définition de la philosophie. Il n'y en a jamais eu de plus simple, de plus nette, ni de plus grande. Personne, dans l'antiquité ou dans les temps modernes, n'a mieux défini la métaphysique; et ce serait ici surtout le cas de répéter avec Bossuet : « Aristote a parlé divinement. » On peut voir, dans la Préface placée en tête de ce volume, une analyse et un éloge de cette admirable et profonde théorie; mais il est bon d'y insister à plusieurs reprises. Il ne faut pas oublier non plus que l'auteur de cette définition est en même temps un naturaliste de premier ordre.

CHAPITRE III

La philosophie est l'étude des causes premières ou principes; quatre espèces de causes : la substance, la matière, l'origine du mouvement et le but final; citation de la *Physique*; les premiers philosophes s'attachèrent à l'idée de la matière; ils sont unanimes à cet égard, mais ils diffèrent sur le nombre des principes; Thalès se prononce pour l'eau; les Théologues; Hippon; Anaximène et Diogène se prononcent pour l'air; Hippase et Héraclite, pour le feu; Empédocle admet les quatre éléments; insuffisance de ces systèmes, aboutissant tous à l'unité de l'Être; nécessité d'une recherche plus profonde, et d'une cause autre que la matière; Parménide la pressent; Anaxagore de Clazomène la trouve dans l'Intelligence; immensité de cette découverte; Hermotime de Clazomène.

[1] Un point qui est évident, c'est que, pour acquérir la science, il faut remonter jusqu'à la connaissance des causes premières ; car, quel que soit l'objet dont il s'agisse, on ne peut dire de quelqu'un qu'il sait une chose que quand on croit qu'il en connaît la cause initiale. [2] Le mot de Cause peut avoir quatre sens différents. D'abord il y a un sens où Cause signifie l'essence de la chose, ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. Le pourquoi primitif d'une chose se réduit en définitive à sa définition propre, et ce pourquoi primitif est une cause et un principe des choses. [3] Une seconde cause des choses, c'est leur matière, leur sujet matériel. [4] La troisième cause, c'est celle qui est l'origine du mouvement de la chose. [5] Enfin la quatrième, qui est placée à l'opposé de celle-là, c'est le but final pour lequel la chose est faite ; c'est le bien de la chose, attendu que le bien est la fin dernière de tout ce qui se produit et se développe en ce monde.

[6] Quoique nous ayons suffisamment expliqué ces quatre causes dans la *Physique*, nous repas-

§ 1. *La connaissance des causes premières.* On pourrait traduire aussi : Des causes initiales, comme je l'ai fait à la fin de ce §. Il faut peut-être réserver l'expression de Causes premières pour les Causes universelles des choses. — *Qu'il en connaît la cause initiale.* C'est le principe répété bien des fois par Aristote et qui est profondément vrai.

§ 2. *Quatre sens différents*, c'est-à-dire qu'il y a quatre sortes ou espèces différentes de causes. — *Le pourquoi primitif.* Cette formule est un peu étrange ; mais j'ai dû la prendre afin d'éviter des périphrases trop longues. Pourquoi une chose est-elle ce qu'elle est ? On peut à cette question répondre successivement par des explications dont la précédente implique la suivante; mais, en dernier lieu, le pourquoi de la chose se réduit à dire qu'elle est parce qu'elle est. C'est la limite où l'esprit de l'homme doit s'arrêter. Alexandre d'Aphrodise prend le feu pour exemple : Pourquoi le feu brûle-t-il ? On arrive en définitive à dire qu'il brûle parce qu'il brûle; et la chaleur, dont le feu est doué naturellement, est sa définition.

§ 3. *Une seconde cause.* J'ai précisé le texte, afin que la pensée fût plus claire.

§ 4. *La troisième cause.* Même remarque.

§ 5. *A l'opposé de celle-là.* Le but est la fin du mouvement, de même que la cause motrice en est l'origine. — *Le but final pour lequel la chose est faite.* Le texte n'est pas tout-à-fait aussi précis.

§ 6. *Dans la Physique.* Ces quatre causes sont expliquées tout au long dans la *Physique*, t. II, ch. III, § 2, pages 20 et suivantes de ma traduction. — *Les opinions de ceux qui nous ont précédé.* C'est un soin qu'Aristote

serons cependant en revue les opinions de ceux qui nous ont précédé dans l'étude des êtres et qui ont cherché la vérité en philosophes; car il est certain qu'eux aussi ils admettaient des principes et des causes. Cet examen pourra être un préambule utile pour les études que nous faisons ici. Ou cet examen nous fera découvrir un nouvel ordre de cause, ou il nous confirmera d'autant plus complètement dans le système des quatre causes que nous venons d'indiquer.

[7] C'est uniquement dans l'ordre de la matière que les premiers philosophes, ou du moins la plupart d'entre eux, ont cru découvrir les principes de tous les êtres. [8] En effet, ce qui constitue tous les êtres sans exception, ce qui est la source primordiale d'où ils sortent, ce qui est le terme où ils finissent par rentrer, quand ils sont détruits, substance qui au fond est persistante et qui ne fait que subir des modifications, ce fut là, aux yeux de ces philosophes, l'élément des choses et leur principe; ils en conclurent que d'une manière absolue rien ne naît et que rien

a toujours pris, et l'on peut trouver, dans la plupart de ses ouvrages, l'application de cette sage méthode: savoir ce qu'on a fait avant lui sur le sujet qu'il traite. C'est une prudence et une modestie rares, qui ajoutent quelque chose au génie, sans lui rien ôter de sa force et de son indépendance. — *Ou cet examen.* Voilà l'avantage évident de cette revue des travaux antérieurs.

ne périt, puisque cette nature, telle qu'ils la comprenaient, se conserve et subsiste perpétuellement. [9] De même qu'on ne peut pas dire de Socrate, d'une manière absolue, qu'il est produit et qu'il naît, par cela seul qu'il devient beau ou qu'il devient savant, et que l'on ne dit pas non plus qu'il périt absolument quand il ne perd qu'une de ces manières d'être, par cette excellente raison que le sujet qui est Socrate lui-même n'en subsiste pas moins; de même, selon ces premiers philosophes, aucun des autres êtres ne se produit ni ne périt absolument. [10] Car il faut que ce soit ou une nature unique ou des natures multiples, d'où tout le reste puisse sortir, puisque cette nature demeure et persiste toujours.

[11] Cependant, quand il s'agit de déterminer le nombre de ces principes ou la nature spéciale de ce principe unique, les opinions ne sont plus unanimes.

§ 9. *Qu'il est produit et qu'il devient.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. L'idée de Devenir implique nécessairement l'idée d'existence; pour devenir quelque chose, il faut d'abord être. — *Des autres êtres*, soit animés, soit inanimés. Sous toutes les modifications, il y a quelque chose qui subsiste et ne change pas, comme le dit le § suivant. C'est ce qu'on appelle la Substance.

§ 10. *Une nature.* C'est le mot même du texte; on pourrait traduire aussi : « Une substance naturelle ». Cette dernière version s'accorderait peut-être mieux avec ce qui suit.

§ 11. *Le nombre... ou la nature spéciale...* Voir la même pensée, *Traité de l'âme*, liv. I, ch. II, § 9, p. 114 de ma traduction.

[12]Par exemple, Thalès, auteur et chef de ce système de philosophie, prétendit que l'eau est le principe de tout, et c'est là ce qui lui fit affirmer aussi que la terre repose et flotte sur l'eau. Probablement, il tira son hypothèse de ce fait d'observation que la nourriture de tous les êtres est toujours humide, que la chaleur même vient de l'humidité, et que c'est l'humidité qui fait vivre tout ce qui vit. C'est ainsi que l'élément d'où proviennent quelques-unes des choses parut à Thalès le principe de toutes choses sans exception. [13]A ce premier motif, qui déjà lui

§ 12. *Thalès.* Thalès passe pour le plus ancien des philosophes grecs; il serait impossible de préciser le temps où il a vécu; mais on peut rapporter son existence d'une manière approximative à l'an 600 avant J.-C. C'est près de trois siècles avant Aristote. Le premier témoignage sur Thalès est celui d'Hérodote, liv. I, ch. CLXX, p. 56, édition Firmin-Didot; Hérodote faisait descendre Thalès d'une famille phénicienne établie à Milet. Voir sur Thalès *la Philosophie des Grecs,* de M. Ed. Zeller, t. I, p. 165 et suiv. — *Auteur et chef de ce système de philosophie*, et non, d'une manière générale, « Fondateur de la philosophie », comme l'ont cru quelques commentateurs. On sait, d'ailleurs, que Thalès n'avait rien écrit. — *La terre repose et flotte sur l'eau.* Voir le *Traité du ciel,* liv. II, ch. XIII, § 7, p. 194 de ma traduction. Aristote a parlé plusieurs fois de Thalès, et avec plus d'estime qu'il ne semble en avoir ici. — *La nourriture de tous les êtres est toujours humide.* Il est vrai qu'il y a une partie des aliments qui est humide; mais il y en a aussi une bonne partie qui est sèche, et l'observation de Thalès ne serait pas exacte. — *La chaleur même vient de l'humidité.* Il n'y a pas à s'arrêter beaucoup à ces explications physiques. Dans le *Traité de l'âme,* liv. I, ch. II, § 18, p. 118 de ma traduction, Aristote prête une partie de ces doctrines sur l'eau non point à Thalès, mais à Hippon; voir plus bas, § 16.

§ 13. *Les germes de tous les êtres sont de nature humide.* Voir le *Traité de l'âme,* loc. cit.

suffisait, il ajouta cette autre observation, que les germes de tous les êtres sont de nature humide, et que l'eau est le principe naturel de tous les corps humides. [14] C'est là, du reste, l'opinion que l'on prête aussi quelquefois aux plus anciens philosophes, qui ont de beaucoup précédé notre âge, et aux premiers Théologues, qui, dit-on, ont compris la nature comme la comprenait Thalès. Pour eux, en effet, l'Océan et Téthys passaient pour les auteurs de toute génération; les dieux ne juraient que par l'eau que les poètes nommaient le Styx; or, ce qu'il y a de plus ancien est aussi ce qui est le plus sacré, et rien n'est plus sacré que la chose par laquelle on jure. [15] Du reste, que cette antique et vieille idée de la nature ait été réellement professée, c'est ce qu'on ne sait pas très clairement. Mais le sys-

§ 14. *Aux plus anciens philosophes.* Il n'y a guère avant Thalès d'autres philosophes que les Théologues, dont il est question un peu plus bas; mais ici la contexture de la phrase semble distinguer les uns et les autres, quoique des traducteurs paraissent les avoir confondus. — *Aux premiers Théologues.* Alexandre d'Aphrodise croit qu'Aristote veut désigner ici Homère et Hésiode. On pourrait sans doute ajouter Orphée. — *L'Océan et Téthys,* Platon dans le *Cratyle,* p. 55, traduction de M. V. Cousin, cite des vers d'Homère, d'Hésiode et d'Orphée, où se retrouvent des idées analogues. — *Les poètes.* C'est Homère qui est certainement désigné ici; voir l'*Iliade*, chant XV, vers 37 et 38 : « Et l'eau noire du Styx en ses « torrents secrets, Le plus grand « des serments que les dieux font « jamais ! »

§ 15. *Antique et vieille idée.* Les deux épithètes sont dans le texte. Cette idée est celle des Théologues et des poètes qu'Aristote

tème qu'on vient d'attribuer à Thalès sur la cause première a certainement été le sien.

[16] Hippon est digne à peine d'être compté parmi ces philosophes, attendu que ses doctrines sont par trop arbitraires. [17] Anaximène et Diogène ont cru l'air antérieur à l'eau, et ils l'ont regardé comme le principe essentiel des corps simples. [18] Pour Hippase de Métaponte et Héraclite d'É-

vient d'indiquer, et qui étaient de quatre ou cinq siècles antérieurs à Thalès lui-même.

§ 16. *Hippon*. Aristote le cite avec aussi peu d'estime dans le *Traité de l'Ame*, liv, I, ch. II, § 18, p. 118 de ma traduction. — *Arbitraires*. C'est la traduction exacte du mot grec dans toute sa force; mais on pourrait traduire aussi : « Par trop simples ». Dans le *Traité de l'Ame*, Aristote est plus sévère, et il critique la grossièreté de cette doctrine. Hippon, d'ailleurs, quoique cité ici après Thalès, est beaucoup plus récent, et l'on croit même qu'il vivait du temps de Socrate et de Périclès.

§ 17. *Anaximène*. Voir le traité d'Aristote sur Mélissus, Xénophane et Gorgias, ch. II, § 7, p. 228 de ma traduction. On ne sait presque rien sur Anaximène; voir M. Ed. Zeller, *la Philosophie des Grecs*, t. 1, p. 205. On croit qu'Anaximène vivait vers la fin du VIe siècle et le commencement du Ve avant l'ère chrétienne. Il était de Milet. — *Diogène*, d'Apollonie, en Crète. On ne sait guère plus de lui que d'Anaximène; voir M. Zeller, *loc. cit.*, p. 218. On présume qu'il a dû être contemporain d'Anaxagore. — *Des corps simples*. C'est l'expression même du texte. Les Corps simples sont les Éléments.

§ 18. *Hippase de Métaponte*. Hippase n'est guère connu que pour avoir partagé cette opinion d'Héraclite; Aristote ne le nomme que dans ce passage. Il paraît bien que Hippase était un Pythagoricien. Métaponte était une ville de Lucanie, sur le golfe de Tarente, fondée par les Grecs avant l'époque de Pythagore; elle joua un rôle dans la seconde guerre punique, en prenant parti pour Annibal. — *Héraclite d'Éphèse*. On ne sait pas au juste l'époque où Héraclite naquit et mourut; mais on peut affirmer d'une manière générale qu'il est né vers la fin du VIe siècle et qu'il est mort vers le milieu du Ve av. J.-C., âgé de soixante ans. Ses doctrines sont bien connues, et Aristote en parle toujours avec grands éloges. Voir M. Ed. Zeller,

phèse, ce principe était le feu. [19] Empédocle reconnut les quatre éléments, en ajoutant aux trois précédents la terre, qui forma le quatrième. Il supposait que ces éléments sont éternels, et que jamais ils ne se manifestent qu'en se réunissant et en se désunissant, en plus ou moins grande quantité, selon qu'ils se combinent dans l'unité, ou qu'ils sortent de l'unité formée par eux. [20] Anaxagore de Clazomène, qui était plus ancien qu'Empédocle, mais qui en réalité ne s'est montré qu'après lui, a prétendu que les principes sont infinis. Dans son opinion, les corps à parties similaires (homœoméries), tels que sont l'eau et

Philosophie des Grecs, t. I, p. 523 et suiv.

§ 19. *Empédocle*. Aristote fait au moins autant de cas d'Empédocle que d'Héraclite; il le cite très souvent dans tous ses ouvrages de philosophie. Empédocle était d'Agrigente en Sicile. Selon M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs*, t. I, p. 605, il est possible qu'Empédocle ait vécu de 496 à 432 av. J.-C. — *Les quatre éléments*, l'eau, l'air, le feu et la terre. — *Jamais ils ne se manifestent*, mot à mot : « Ils ne deviennent ». — *Se combinent dans l'unité, ou qu'ils sortent de l'unité*. Quelques commentateurs ont cru que par l'Unité il fallait entendre ici le Sphærus, qui, tour à tour, selon le système d'Empédocle, s'enveloppe en lui-même ou se développe; voir les Fragments d'Empédocle, édition Firmin-Didot, p. 2 et 3, vers 59, 70 et 100.

§ 20. *Anaxagore de Clazomène*. On ne sait pas pour Anaxagore plus que pour Empédocle l'époque précise de sa naissance, et celle de sa mort; mais, puisque Aristote le fait un peu plus vieux qu'Empédocle, on peut croire qu'il est né vers la fin du VIe siècle. Clazomène était une des douze villes de la ligue Ionienne; elle était située au nord du golfe de Smyrne. — *En réalité*. L'expression du texte permettrait aussi de traduire : « Mais dont les œuvres n'ont paru que plus tard». C'est le sens qu'ont adopté quelques commentateurs. — *Les corps à parties similaires*. C'est la para-

le feu, ne naissent et ne périssent guère qu'en tant qu'ils se combinent et se divisent; mais, sous tout autre rapport, ces corps ne sont exposés ni à naître ni à périr, attendu qu'ils sont éternels, dans le système d'Anaxagore.

[21] D'après toutes ces théories, on aurait donc pu supposer qu'il n'y a qu'une seule cause, celle qui, dans la nature, se présente à nous sous forme de matière.

[22] Mais à mesure qu'on avança dans cette voie, la réalité elle-même traça la route aux philosophes, et leur imposa la nécessité d'une recherche plus profonde. En effet, si toute destruction et toute production ne peuvent s'appliquer jamais qu'à un sujet, que ce sujet soit d'ailleurs unique ou multiple, comment ce phénomène de changement a-t-il eu lieu, et quelle en est la cause? Évidemment, ce n'est pas le sujet lui-même où se passe le changement qui peut s'imposer les changements qu'il subit; je veux dire, par exemple, que ce n'est ni le bois, ni l'airain, qui sont cause des changements que chacun d'eux éprouve. Ce n'est pas le bois apparemment qui fait le lit; ce n'est pas l'airain qui fait la statue; mais la cause du changement éprouvé est étrangère à l'objet qui l'éprouve. [23] Or, chercher cette cause, c'est chercher un principe tout autre; et ce principe-là, comme nous proposerions de l'appeler, c'est le principe d'où part le mouvement. Mais ceux qui tout-à-fait les premiers ont mis la main à cette étude, et qui ont déclaré que le sujet des phénomènes est absolument un, n'ont pas vu en cela la moindre difficulté. [24] Néanmoins, quelques-uns de ceux qui soutenaient ce système de l'unité, vaincus en quelque sorte par la grandeur de cette recherche, affirmèrent que l'unité est absolument immobile, et que la nature tout entière est immobile aussi, non pas seulement parce qu'elle ne subit pas les alternatives de production et de destruction, doctrine fort ancienne et unanimement adoptée, mais en outre parce qu'elle est soustraite à toute

phrase du mot grec. — *Sous tout autre rapport*. Par un changement très léger dans le texte, on pourrait traduire : « Mais absolument parlant ». Aristote a encore comparé Anaxagore et Empédocle dans le *Traité du Ciel*, liv. III, ch. III, § 4, p. 246 de ma traduction. Voir sur Anaxagore un peu plus bas § 28, et ch. VII, § 13.

§ 21. *Qui... se présente à nous sous forme de matière*, ou : « La cause matérielle ». Ma traduction est le mot à mot du texte.

§ 22. *La réalité elle-même traça la route*. Il faut remarquer cette vivacité d'expression, peu habituelle au style sévère d'Aristote. — *Mais la cause du changement*. Cette objection est en effet toute-puissante; et, pour y échapper, les philosophes, tels que les Éléates par exemple, ont nié la réalité du mouvement, que tout atteste cependant autour de nous et en nous; voir plus bas, § 24.

§ 23. *C'est le principe d'où part le mouvement*. En d'autres termes, la cause motrice, qu'Aristote fait remonter jusqu'à Dieu même, pour expliquer l'ordre admirable de l'univers.

§ 24. *La grandeur de cette recherche*. Voir plus haut, § 22, et plus bas, § 27. — *Unanimement adoptée*. C'est-à-dire que tout le monde convient que la nature, ou l'univers, est éternelle; et qu'elle

autre espèce de changement. Cette négation du mouvement est une doctrine qui appartient en propre à ces philosophes. [25] Ainsi, parmi tous ceux qui soutiennent l'unité des choses et du Tout, il n'en est pas un qui ait reconnu la cause qui produit le mouvement, si ce n'est peut-être Parménide ; et encore lui-même ne l'a-t-il discernée que dans cette mesure où l'on peut dire de lui qu'il n'admet pas seulement l'unité de cause, mais que bien plutôt il admet en quelque sorte deux causes. [26] Quant aux philosophes qui croient à plusieurs principes et qui admettent par exemple le froid et le chaud, ou le feu et la terre, ceux-là peuvent admettre plus aisément

n'a pu naître, de même qu'elle ne peut périr. — *Cette négation du mouvement.* Le texte n'est pas tout-à-fait aussi précis.

§ 25. *Si ce n'est peut-être Parménide.* On ne sait pas très exactement l'époque de Parménide. Dans le *Théétète*, p. 154, traduction de M. V. Cousin, Socrate se vante d'avoir connu, étant fort jeune, Parménide, qui était très vieux, et qui était venu à Athènes en compagnie de Zénon d'Élée. Dans le *Parménide*, qui est la reproduction de l'entretien de Socrate avec les deux Éléates, p. 5 et 6, même traduction, Platon donne à Parménide soixante-cinq ans et à Zénon quarante ans environ, quand Socrate est en rapport avec eux. Si l'on donne vingt ans à Socrate, l'entretien qu'il a eu avec les deux Éléates remontrait à l'an 450 à peu près, et Parménide serait né vers 515 av. J.-C. Dans le *Sophiste*, p. 223 même traduction, Platon rappelle encore cette entrevue de Socrate et de Parménide. Quant aux doctrines de Parménide, voir ses fragments, vers 113, p. 125, édition Firmin-Didot ; voir aussi M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs*, t. I, p. 468 et suiv. Voir plus loin sur Parménide, ch. v, §§ 15 et 17.

§ 26. *Quant aux philosophes.* Dans le *Sophiste*, p. 241, traduction de M. V. Cousin, Platon parle aussi d'un philosophe qui admet deux principes, le froid et le chaud ; mais il ne nomme pas ce philosophe, pas plus qu'Aristote ne le fait ici pour les autres. On a présumé que ce pouvait être Archélaüs, disciple d'Anaxagore ; mais ce n'est pas certain.

§ 27. *A expliquer la production.* Le texte n'est pas aussi développé. — *Comme je le disais.* Voir plus haut, § 22. — *Certaines choses sont bonnes.* Le bien étant le but final des êtres et de l'univers entier, c'est de la cause finale qu'il s'agit ici. — *Une chose aussi importante.* C'est-à-dire, ce que Aristote appelle plus bas, § 28, l'ordre admirable de l'univers.

le principe du mouvement; car, selon leurs idées, le feu est animé d'une nature essentiellement mobile, tandis qu'ils attribuent à l'eau, à la terre et aux corps analogues, une action précisément toute opposée.

[27] Mais, après tous ces philosophes, et après tous ces principes qui étaient impuissants à expliquer la production et la nature des êtres, les sages ont été contraints, comme je le disais, par la vérité elle-même, à chercher le principe qui était la conséquence inévitable de celui qu'ils admettaient; car ce qui fait que certaines choses sont bonnes et belles et que d'autres le deviennent, ce ne peut être vraisemblablement ni la terre, ni aucun élément de cet ordre, qui en soit la cause. D'ailleurs, il n'est pas non plus vraisemblable que ces philosophes aient conçu une si grossière idée ; et, en effet, il serait par trop déraisonnable de s'en remettre pour une chose aussi importante que celle-là à l'action d'une cause fortuite et à l'action du hasard. [28] Aussi,

quand un homme vint proclamer que c'est une Intelligence qui, dans la nature aussi bien que dans les êtres animés, est la cause de l'ordre et de la régularité qui éclatent partout dans le monde, ce personnage fit l'effet d'avoir seul sa raison, et d'être en quelque sorte à jeun après les ivresses extravagantes de ses devanciers. [29] Nous pouvons croire avec certitude que c'est Anaxagore qui a soutenu des opinions aussi sages ; mais avant lui, Hermotime de Clazomène avait déjà signalé cette cause.

[30] Ce sont donc les philosophes, partisans de ce système, qui, en même temps, ont établi que la cause qui fait que tout est bien dans le monde est aussi la cause d'où part le mouvement, dont est animé tout ce qui existe.

§ 28. *Aussi quand un homme.* Il est difficile de faire un plus magnifique éloge de quelqu'un ; et la phrase d'Aristote prend une gravité solennelle, pour annoncer cette grande découverte d'Anaxagore. — *Et d'être en quelque sorte à jeun.* J'ai tenu à rendre la force de l'expresion grecque. Anaxagore paraît auprès de ses devanciers comme un homme à jeun au milieu de gens ivres ; l'expression est forte.

§ 29. *Nous pouvons croire avec certitude.* Cette gloire attribuée à Anaxagore par un si haut témoignage a été ratifiée par les siècles. — *Hermotime de Clazomène.* On ne connaît Hermotime que par ce passage d'Aristote, dont les historiens de la philosophie n'ont peut-être pas tenu assez de compte. Dans la pensée d'Aristote, il paraît bien que Hermotime n'est rien moins qu'un précurseur d'Anaxagore. Il est possible qu'il fasse encore allusion à Hermotime, quand il parle d'un philosophe qui a pensé comme Anaxagore sur le rôle de l'Intelligence dans le monde, *Traité de l'Ame*, liv. I, ch. II, § 5, p. 111 de ma traduction.

§ 30. *Qui fait que tout est bien.* Voir plus haut, § 27. — *La cause d'où part le mouvement.* C'est-à-dire, la cause motrice, qui aboutit au bien, cause finale.

CHAPITRE IV

Hésiode et Parménide ; puissance de l'Amour ; Empédocle admet deux principes : l'Amour et la Discorde ; citation de la *Physique* ; insuffisance de tous ces systèmes ; critique d'Empédocle ; ses défauts et ses mérites ; Anaxagore ; Leucippe et Démocrite ; leurs systèmes du plein et du vide ; ils expliquent tous les phénomènes à l'aide de trois différences. Résumé sur les deux causes, substance et mouvement.

[1] On pourrait soupçonner qu'Hésiode a été le premier à exprimer une opinion de ce genre, ou attribuer aussi cette doctrine à tel autre philosophe qui, comme Parménide, a pris l'Amour et le Désir pour le principe universel des choses. Parménide, en effet, voulant expliquer l'origine de l'univers, a dit :

Il a formé l'Amour avant les autres Dieux.

Et Hésiode s'exprime à peu près de même :

Tout d'abord le Chaos apparut sur les ondes ;
Puis après lui, la Terre, aux mamelles fécondes,
Et l'Amour, souverain de tous les autres Dieux.

§ 1. *Comme Parménide.* Voir les Fragments de Parménide, vers 131, édition Firmin-Didot. — *Hésiode.* Voir la *Théogonie*, vers 116-120, p. 3, édition Firmin-Didot. On a remarqué que le dernier vers n'est pas précisément dans Aristote celui que nous avons dans la *Théogonie*. Il est possible que ce soit de la part d'Aristote une erreur de mémoire. D'ailleurs, le sens est peu différent. Voir aussi la citation plus loin, ch. VII, § 8.

[2] Cela revenait à supposer qu'il doit y avoir dans tout ce qui est une cause intime, qui met les choses en mouvement et qui les conserve. Quant à savoir à qui, parmi ces philosophes, doit appartenir réellement le premier rang, qu'on nous permette de renvoyer notre jugement un peu plus loin. [3] Cependant, comme il était facile de remarquer que, dans la nature, il y a bien des choses contraires à celles qui nous semblent bonnes, et qu'on y trouve non pas seulement l'ordre et la beauté, mais aussi le désordre et la laideur, le mal étant plus répandu que le bien, et les vilaines choses étant plus nombreuses que les belles, il y eut un philosophe qui, pour expliquer ces contrastes, imagina le système de l'Amour et de la Discorde, qui devaient être l'un et l'autre les causes de ces phénomènes contraires. [4] En nous attachant au fond de cette pensée, et en la suivant dans ses vraies conséquences,

§ 2. *Un peu plus loin.* Aristote n'a jamais tenu cette promesse, qu'il se fait ici à lui-même et qu'il fait à ses lecteurs. Mais, à la manière dont il parle d'Anaxagore, il est bien probable que c'est à lui qu'il donnait la préférence.

§ 3. *Le mal étant plus répandu que le bien.* Ici je me permets de trouver l'opinion d'Aristote absolument fausse. J'ajoute que cette opinion pessimiste contredit tout son système sur l'ordre admirable de la nature, qu'elle contredit les éloges qu'il vient de donner à Anaxagore, et enfin qu'elle contredit le témoignage des faits. — *Il y eut un philosophe.* Ce philosophe est Empédocle, comme le montre la suite. — *De ces phénomènes contraires.* D'une manière générale : « Causes du bien et du mal. »

§ 4. *Que bégaie Empédocle.* Le

sans nous arrêter aux arguments que bégaie Empédocle, nous reconnaîtrons que, selon lui, l'Amour est la cause de tous les biens de ce monde, tandis que la Discorde est la cause de tous les maux. Par conséquent, si l'on soutient qu'en un sens Empédocle a pu dire, et qu'il a dit le premier, que le mal et le bien sont les principes de tout, on ne laisse pas d'être dans le vrai, puisqu'en effet, c'est le bien en soi qui est essentiellement la cause de tous les biens particuliers, de même que c'est le mal en soi qui est la cause de tous les maux. [5] Tels sont donc, d'après ce que nous venons d'exposer, les philosophes qui ont touché à cette théorie des deux causes, et voilà jusqu'à quel point ils ont poussé leurs recherches ; les deux causes étant et le principe de la matière et le principe du mouvement, ainsi que nous l'avons montré dans notre *Physique*.

[6] Mais leurs systèmes sont restés incomplets

jugement peut sembler un peu sévère ; et Aristote, en citant très souvent Empédocle, semble, dans bien des passages, avoir plus d'estime qu'il n'en a ici. — *Et qu'il a dit le premier.* C'est un grand éloge, malgré la critique qui précède. — *Le bien en soi.* Ceci paraît rentrer dans la doctrine platonicienne des Idées, tant attaquée par Aristote.

§ 5. *Dans notre Physique.* Voir la *Physique*, liv. II, ch. II et VII, p. 19 et 47 de ma traduction. Dans la *Physique*, Aristote ne se borne pas à ces deux causes ; il fait la théorie des quatre causes telle qu'il la comprend, après toutes ses recherches personnelles, et toutes les recherches de la philosophie antérieure.

§ 6. *A des hommes qui marche-*

et obscurs; et ces philosophes ressemblent assez à des hommes qui marcheraient au combat sans avoir fait d'exercices préalables; sans doute des soldats inexpérimentés peuvent, emportés par leur courage, frapper souvent de très-beaux coups; mais ils se battent sans la moindre science de la guerre. De même, ces philosophes semblent parler sans trop se rendre compte de ce qu'ils disent; car on ne voit pas qu'ils aient su tirer aucun parti de leurs principes; ou du moins, l'usage qu'ils en font est très-insuffisant. [7] Ainsi Anaxagore, voulant expliquer la création des choses, se sert de l'Intelligence comme d'une véritable machine; et s'il est embarrassé pour assigner la cause d'un phénomène nécessaire, il fait sortir l'Intelligence juste à point; mais en général il s'adresse à toute autre cause plutôt qu'à elle pour expliquer les phénomènes de la nature.

raient au combat. Il faut remarquer cette comparaison, forme de style peu habituelle à Aristote. — *De très-beaux coups.* C'est la traduction mot à mot du texte.

§ 7. *Ainsi Anaxagore.* Cette critique est une atténuation aux éloges qu'Anaxagore a reçus un peu plus haut. — *Comme d'une véritable machine.* C'est le « Deus è machinâ » des Latins, qui ont peut-être emprunté cette formule à Aristote. C'est un reproche qu'on a fait à plus d'un philosophe. Platon, avant Aristote, s'était servi de cette comparaison; voir le *Cratyle,* pages 116 et 117, traduction de M. Victor Cousin; voir aussi la même objection de Socrate contre Anaxagore, *Phédon,* pages 276 et suivantes, traduction de M. V. Cousin. Aristote ne fait guère ici que résumer et copier son maître.

[8] Empédocle a recours à ses principes plus fréquemment qu'Anaxagore n'a recours aux siens; mais, lui aussi, il est d'une grande insuffisance. Un autre défaut, c'est qu'il n'est pas toujours d'accord avec lui-même; car, dans ses explications, c'est bien souvent l'Amour qui désunit, et la Discorde qui rapproche. Ainsi, quand, selon lui, le Tout se divise dans les éléments qui le forment sous l'impulsion de la Discorde, le feu, dans les idées d'Empédocle, n'en est pas moins toujours réuni en une seule masse, comme chacun des autres éléments. Et d'autre part, quand tous les éléments constituent une immense unité sous l'impulsion de l'Amour, les parties n'en doivent pas moins nécessairement se séparer de nouveau dans chacun des éléments. [9] Ce qui est à l'honneur d'Empédocle, c'est que, parmi tous ses devanciers, il est le premier qui ait introduit la cause motrice dans les recherches philosophiques, bien qu'en la divisant en deux, puisqu'il n'assigne pas une

§ 8. *Empédocle.* Voir plus haut ce qui a été dit déjà sur Empédocle, §§ 3 et 4. — *Toujours d'accord avec lui-même.* Ce qui suit justifie cette interprétation. — *Le tout.* Ce qu'Empédocle appelle le Sphærus. Voir la même critique répétée plus loin, livre III, ch. IV, § 18.

§ 9. *Bien qu'en la divisant,* entre l'Amour et la Discorde. — *Deux causes contraires l'une à l'autre.* Voir dans les vers d'Empédocle le rôle qu'il prête à l'Amour et à la Discorde. — *A quatre le nombre des éléments.* C'est une des théories principales de la philosophie grecque; et elle est de-

cause unique au mouvement, et qu'il le fait venir de deux causes contraires l'une à l'autre. Il faut lui rendre encore cette autre justice que c'est lui qui le premier fixa à quatre le nombre des éléments, considérés au point de vue de la matière; mais il faut aussi reconnaître qu'il n'emploie pas toujours ces quatre éléments, et qu'il les réduit d'ordinaire à deux, en considérant le feu isolément, et en lui opposant les trois autres, la terre, l'air et l'eau, qu'il réunit en une seule nature. C'est ce dont on peut s'assurer en consultant ses vers. [10] Voilà donc, encore une fois, comment Empédocle a envisagé les principes et à quel nombre il les a portés.

[11] Leucippe et son ami Démocrite ont admis pour éléments le plein et le vide, qui, suivant eux, sont en quelque sorte l'Être et le Non-Être ; le

meurée attachée au nom d'Empédocle. — *Il les réduit... à deux.* Voir la même critique, *Traité de la Production et de la Destruction,* liv. II, ch. III, § 6, p. 129 de ma traduction. — *En consultant ses vers.* Voir les Fragments d'Empédocle, édition Firmin-Didot, vers 79, 263 et 273. On ne trouve pas d'ailleurs dans les vers d'Empédocle, tels que nous les avons aujourd'hui, l'idée précise qu'indique Aristote; mais les poèmes d'Empédocle ont presque entièrement péri.

§ 11. *Leucippe.* On ne sait guère de Leucippe que ce qu'en dit ici Aristote; dans le traité sur Mélissus, Xénophane et Gorgias, ch. VI, § 10, p. 264 de ma traduction, Aristote cite les Discours de Leucippe; mais l'expression dont il se sert dans ce passage peut faire douter de l'authenticité de ces discours. Leucippe est surtout connu pour avoir été le maître de Démocrite. — *Et son ami Démocrite.* Le mot du texte que j'ai rendu par « ami » peut signifier aussi Compagnon, Con-

plein et le dense représentent l'Être; le vide et le rare représentent le Non-Être. De là vient qu'ils soutiennent que l'Être n'existe pas plus que le Non-Être, attendu qu'à leur sens le vide n'existe pas plus que le plein ou corps solide.

[12] D'ailleurs, ce sont là, dans leur système, les causes purement matérielles des êtres; et de même que les philosophes qui ne reconnaissent qu'une seule substance constitutive des choses, ne regardent les autres phénomènes que comme des modifications de cette substance unique, de même, en prenant le rare et le dense pour les principes de ces modifications, Leucippe et Démocrite admettent que ce sont certaines différences qui sont les seules causes de tout le reste des phénomènes. [13] Toutefois, ils réduisent ces différences à trois : la forme, l'ordre et la posi-

temporain et Disciple. Leucippe et Démocrite sont les fondateurs du système des Atomes. M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs*, t. I, p. 684 et suiv., place la naissance de Démocrite à Abdère, vers l'an 460 avant J.-C. — *Le vide n'existe pas plus que le plein.* Logiquement et par la nécessité du parallélisme de la phrase entière, il faudrait dire, comme le remarque M. Schwegler : « Le corps n'existe pas plus que le vide. » Il n'est pas possible de faire ce changement, bien qu'il semble pouvoir s'appuyer sur le commentaire d'Alexandre et sur celui d'Asclépius.

§ 12. *Qui ne reconnaissent qu'une seule substance.* Ce sont les philosophes Ioniens; voir la *Physique,* liv. I, ch. V, § 2, p. 453 de ma traduction. Les philosophes que critique Aristote ne sont pas plus nommés dans ce passage qu'ils ne le sont ici; mais c'est des Ioniens certainement qu'il s'agit.

§ 13. *Configuration, contact, et tournure.* Les mots grecs ne sont pas plus précis que ceux dont je me sers dans la traduction; et

tion. A les entendre, l'Être ne peut avoir de différences qu'à ces trois égards : configuration, contact et tournure ; et de ces trois termes, la configuration répond à la forme ; le contact répond à l'ordre ; et la tournure, à la position. Par exemple, la lettre A diffère de la lettre N par la forme ; AN diffère de NA par l'ordre ; et Z diffère de N par la position. [14] Quant au mouvement qui anime les êtres, quant à son origine et à ses espèces, ce sont là des questions que Leucippe et Démocrite n'ont pas abordées, montrant en ceci la même négligence que tous les autres philosophes.

[15] En résumé, voilà les recherches qui ont été faites jusqu'ici sur deux des causes que nous avons indiquées, et tel est le point exact où ces recherches se sont arrêtées.

Aristote cherche lui-même à les éclaircir, parce que, en effet, ils sont aussi obscurs dans sa langue que les mots correspondants peuvent l'être dans la nôtre. — *Z diffère de N*. En prenant ces deux lettres majuscules dans l'alphabet grec comme dans notre alphabet, il n'y a qu'une différence de position entre elles : l'une est debout, et l'autre est couchée.

§ 14. *Quant au mouvement*. Aristote a raison d'insister comme il le fait sur cette lacune de la philosophie atomistique.

§ 15. *Deux des causes*. La cause matérielle et la cause motrice.

CHAPITRE V

Philosophie des Pythagoriciens ; passionnés pour les mathématiques, ils font des nombres les principes des choses ; leurs travaux sur l'harmonie musicale ; ils appliquent le nombre à l'explication des phénomènes célestes ; leurs hypothèses hasardées : l'Antichthôn ; ils font du nombre la cause matérielle des êtres ; théories de quelques autres Pythagoriciens ; la double série des dix principes opposés ; Alcméon de Crotone, plus jeune que Pythagore ; infériorité de son système ; philosophie de l'unité, Parménide et Mélissus ; Xénophane met l'unité en Dieu ; citation de la *Physique* ; Parménide forcé de rompre son unité et de reconnaître deux causes ; résumé de toutes les philosophies antérieures ; mérites et défauts des Pythagoriciens.

[1] A la même époque que ces divers philosophes et même auparavant, ceux qu'on appelle les Pythagoriciens s'appliquèrent tout d'abord aux mathématiques et leur firent faire de grands progrès ; mais, nourris dans cette étude exclu-

§ 1. *Ceux qu'on appelle les Pythagoriciens*. Aristote se sert de la même expression dans la *Météorologie*, liv. I, ch. VI, § 2, et ch. VIII, § 2, p. 29 et 44 de ma traduction, et aussi dans le *Traité du Ciel*, liv. II, ch. XIII, § 1, p. 187 de ma traduction. Jamais il n'a parlé de Pythagore lui-même. C'est sans doute que déjà de son temps on n'en savait rien de précis. La partie de l'Italie où Pythagore avait vécu entretenait encore moins de rapports avec la Grèce que la Tyrrhénie, où s'était développée l'école d'Élée. — *Nourris dans cette étude exclusive*. Le danger

sive, ils s'imaginèrent que les principes des mathématiques sont aussi les principes de tous les êtres. Comme les nombres sont naturellement les premiers entre les principes de cet ordre, ils crurent y découvrir une foule de ressemblances avec les êtres et avec les phénomènes, bien plutôt qu'on ne peut en trouver dans le feu, la terre et l'eau. [2] Par exemple, suivant les Pythagoriciens, telle modification des nombres est la justice ; telle autre est l'âme et la raison ; telle autre représente l'occasion favorable pour agir ; et de même pour chaque objet en particulier. [3] En second lieu, ces philosophes remarquèrent que tous les modes de l'harmonie musicale et les rapports qui la composent, se résolvent dans des

que signalait Aristote, il y a vingt-deux siècles, subsiste toujours au même degré ; et la culture trop exclusive des mathématiques peut de nos jours, comme jadis, fausser bien des esprits. — *Les principes de tous les êtres*. Voir plus loin, ch. VI, § 6 et aussi § 10, où le jugement d'Aristote sur les Pythagoriciens est assez différent. — *Dans le feu, la terre et l'eau*. Principes élémentaires admis par l'école d'Ionie, Thalès et ses disciples.

§ 2. *Telle modification des nombres*. La justice était représentée tantôt par le nombre trois, tantôt par le nombre quatre, tantôt par le nombre cinq, et même par le nombre neuf dans les théories pythagoriciennes.

§ 3. *Tous les modes de l'harmonie musicale*. L'application des mathématiques à la musique est une des gloires de l'école de Pythagore. Ces études furent poussées aussi très loin dans l'école d'Aristote lui-même, par Aristoxène et ses successeurs. —

§ 4. *Puis, prenant les axiomes*. L'erreur des mathématiques est de vouloir appliquer, hors de leur domaine, des axiomes qui leur sont propres, et ne s'adaptent pas aux choses qui leur sont étrangères.

nombres proportionnels. [4] Ainsi, trouvant que le reste des choses modèlent essentiellement leur nature sur tous les nombres, et que les nombres sont les premiers principes de la nature entière, les Pythagoriciens en conclurent que les éléments des nombres sont aussi les éléments de tout ce qui existe, et ils firent du monde, considéré dans son ensemble, une harmonie et un nombre. Puis, prenant les axiomes qu'ils avaient évidemment démontrés pour les nombres et pour les harmonies, ils les accommodèrent à tous les phénomènes et à toutes les parties du ciel, aussi bien qu'à l'ordonnance totale de l'univers, qu'ils essayaient de renfermer dans leur système. [5] Bien plus, quand ce système présentait de trop fortes lacunes, ils les comblaient arbitrairement, afin que l'échafaudage fût aussi harmonieux et aussi concordant que possible. J'en cite un exemple. A en croire les Pythagoriciens, le nombre dix est le nombre parfait, et la Décade contient toute la série naturelle des nombres. Ils partent de là pour prétendre qu'il

§ 5. *Ils les comblaient arbitrairement*. Le texte n'est pas tout-à-fait aussi précis. — *J'en cite un exemple*. Dans ce passage, Aristote parle à la première personne ; ce qui est assez rare dans son style. — *Toute la série naturelle des nombres*. C'était chez les Pythagoriciens un pressentiment bien remarquable de la numération décimale. Mais, au début, ces idées, qui nous semblent aujourd'hui si simples, étaient obscures même pour le génie. — L'*Antichthôn*. Voir le *Traité du Ciel*, liv. II, ch. XIII, § 1, où Aristote

doit y avoir dix corps qui se meuvent dans les cieux; mais, comme il n'y en a que neuf de visibles, ils en supposent un dixième, qui est l'opposé de la terre, l'Antichthôn. [6] Du reste, nous avons développé ces questions avec plus d'étendue dans d'autres ouvrages; et le seul motif qui nous y fasse revenir ici, c'est le désir de savoir aussi de ces philosophes quels sont définitivement les principes qu'ils admettent, et dans quelle mesure ces principes se rapportent aux causes que nous avons énumérées nous-mêmes. [7] Il paraît donc que les Pythagoriciens, tout aussi bien que les autres, en adoptant le nombre pour principe, l'ont regardé comme la matière des choses, et la cause de leurs modifications et de leurs qualités. Or, les éléments du nombre sont le pair et l'impair; et tel nombre

fait les mêmes reproches aux Pythagoriciens, arrangeant les phénomènes selon les besoins de leur système, et inventant un dixième corps dont rien dans la nature n'atteste l'existence.

§ 6. *Dans d'autres ouvrages.* Aristote, dans les ouvrages qui nous restent de lui, a souvent parlé des Pythagoriciens, mais toujours incidemment; il semble désigner ici une discussion toute spéciale. C'est sans doute l'ouvrage dont parle Alexandre d'Aphrodise et qu'il cite après le *Traité du Ciel.* Aristote y examinait les Doctrines des Pythagoriciens. Cet ouvrage avait au moins deux livres. Voir le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, édition Bonitz, p. 31 et 56. — *Aux causes que nous avons énumérées.* Cette théorie est propre au Péripatétisme, et le philosophe y est revenu à vingt reprises.

§ 7. *Aussi bien que les autres.* Sans doute les philosophes Ioniens. — *Comme la matière des choses.* Ce jugement sur la doc-

est fini, tandis que tel autre est infini. L'unité est les deux tout ensemble; car elle est composée de ces deux éléments, du pair et de l'impair, de même que c'est elle qui donne naissance à la série entière des nombres; et les nombres, je le répète, forment le monde entier selon les Pythagoriciens.

[8] Parmi ces mêmes philosophes, il en est encore d'autres qui reconnaissent dix principes, ainsi rangés et combinés en séries parallèles :

Fini,	infini;	Repos,	mouvement;
Pair,	impair;	Droit,	courbe;
Unité,	pluralité;	Lumière,	ténèbres;
Droite,	gauche;	Bon,	mauvais;
Mâle,	femelle;	Carré,	quadrilatère irrégulier.

trine pythagoricienne n'est peut-être pas très-juste. — *L'un est fini.* C'est l'impair qui est désigné par l'Un; c'est le pair qui est désigné par l'Autre. Mais on ne voit pas bien pourquoi l'impair serait fini plutôt qu'infini; et on ne le voit pas plus clairement pour le pair. — *Le monde entier.* Le texte dit précisément : « Le ciel ».

§ 8. *D'autres parmi ces mêmes philosophes.* Il est impossible de savoir quels sont ces « autres Pythagoriciens » auxquels Aristote fait allusion, du moment qu'il ne les nomme pas lui-même. — *Dix principes.* Plus haut, § 5, on a vu quelle importance les Pythagoriciens attachaient à ce nombre sacramentel. Il est à croire d'ailleurs que cette classification est très postérieure à Pythagore; elle semble peu complète et peu pratique. — *Quadrilatère irrégulier.* Le mot du texte signifie un quadrilatère dont un des côtés est plus long que l'autre.

[9] C'est là, ce semble, une classification qu'admet également Alcméon de Crotone, soit qu'il l'ait prise aux Pythagoriciens, soit que les Pythagoriciens la lui aient empruntée. Alcméon était jeune lorsque Pythagore était déjà vieux; mais, quoi qu'il en soit, ses idées se rapprochaient beaucoup des leurs. Pour lui aussi, la plupart des choses humaines sont doubles; mais il ne détermine pas les oppositions avec l'exactitude qu'y mettent les Pythagoriciens; il les prend au hasard : le blanc et le noir, le doux et l'amer, le bon et le mauvais, le petit et le grand. Il jette en quelque sorte toutes ces oppositions coufusément les unes avec les autres,

§ 9. *Alcméon de Crotone*. Aristote a cité plusieurs fois Alcméon de Crotone avec assez d'estime. Dans le *Traité de la Génération des animaux*, liv. III, ch. II, p. 376, édition Firmin-Didot, il discute son opinion sur l'usage du blanc et du jaune dans l'œuf des oiseaux, pour la nourriture des poussins. Dans le *Traité de l'Ame*, liv. I, ch. II, § 17, p. 117 de ma traduction, Aristote cite l'opinion d'Alcméon sur l'immortalité de l'âme. — *Crotone*, ville de la Grande Grèce sur la côte orientale du Bruttium, fondée longtemps avant l'époque de Pythagore, et sa résidence la plus ordinaire. — *Alcméon était jeune*. Toute cette phrase a paru à plusieurs éditeurs et commentateurs n'être qu'une interpolation. Il y a des manuscrits qui ne la donnent pas. Il semble en effet qu'elle interrompt la suite de la pensée. — *Des choses humaines*. C'est la traduction exacte du texte; mais l'idée n'est pas très claire ni très juste. Les exemples cités plus bas le démontrent; le blanc et le noir, le doux et l'amer, ne sont pas des choses spécialement humaines. Peut-être faudrait-il traduire : « La plupart des choses dont l'homme peut juger ». — *Le petit et le grand*. Quelques manuscrits donnent : « le grand et le petit. » Le parallélisme de la phrase est alors plus complet. M. Bonitz recommande cette variante, qui n'a pas d'ailleurs grande importance.

tandis que les Pythagoriciens en ont précisé le nombre et la nature. [10] Ce qu'on peut affirmer pour les deux systèmes à la fois, c'est que l'un et l'autre font des contraires les principes des choses; mais c'est à d'autres écoles que celles-là qu'on peut apprendre combien il y a de principes et ce qu'ils sont. [11] Cependant nous avons beau consulter ces théories, nous n'apercevons pas clairement comment on peut rapporter les principes admis par ces philosophes aux causes énumérées par nous. Tout ce qu'on voit, c'est qu'ils ont rangé les éléments dans le seul genre de la matière; car, à les entendre, la substance des choses se compose et se forme de ces éléments qui sont primitivement en elle.

[12] Ainsi donc, en ce qui regarde les philosophes anciens qui ont admis la pluralité des éléments naturels, on peut saisir assez bien leur

§ 10. *Les deux systèmes à la fois*. Celui d'Alcméon et celui des Pythagoriciens. — *A d'autres écoles que celles-là*. Celles des Pythagoriciens qui ont compté les dix séries de contraires avec précision et celle d'Alcméon; voir plus haut § 8.

§ 11. *Aux causes énumérées par nous*. Voir la même pensée plus haut, § 6. Peut-être Aristote met-il trop d'insistance à vouloir plier les théories des autres philosophes à ses théories personnelles. — *Dans le seul genre de la matière*. Cette critique est moins juste pour l'école pythagoricienne qu'elle ne l'est pour l'école d'Ionie.

§ 12. *Quelques autres sages*. Les Éléates, disciples de Xénophane.

pensée à cet égard, d'après ce que nous venons d'en dire. Mais il y a quelques autres sages qui ont considéré l'univers comme une unité naturelle; et la manière de traiter ce sujet n'a pas été la même pour tous, ni sous le rapport du mérite, ni sous le rapport des phénomènes observés. [13] Pour l'étude des causes telle que nous l'entreprenons ici, ce ne serait pas du tout le moment convenable de parler de leurs systèmes; car ces philosophes n'ont pas imité quelques-uns des Physiciens, qui, tout en supposant l'unité de l'Être, n'en ont pas moins fait sortir les choses du sein de cette unité prise comme matière. [14] Loin de là, ces philosophes ont adopté une tout autre explication, et tandis que ceux-là, en ajoutant le mouvement à leur principe, en font naître l'univers entier, ceux-ci au contraire affirment que tout est immobile. [15] Voici d'ailleurs un point de leur doctrine qui touche assez directement à notre étude actuelle. Parménide, autant qu'on en peut juger, s'est surtout occupé de

§ 13. *Pour l'étude des causes.* Ce sont toujours les quatre causes que reconnaît Aristote, et par lesquelles il essaie d'expliquer le système du monde. — *Quelques-uns des Physiciens.* Par Physiciens, Aristote veut désigner les philosophes Ioniens.

§ 14. *Ces philosophes.* Les Éléates. — *Que tout est immobile.* C'est la doctrine principale de l'école d'Élée.

§ 15. *Parménide.* Voir plus haut, ch. IV, § 1. — *Mélissus,* de Samos; il vivait du temps de Périclès, et il paraît certain qu'il commandait la flotte des Samiens contre celle d'Athènes, en 442. Aristote a consacré un traité spécial à ses doctrines. Voir ma

l'unité au point de vue rationnel; Mélissus s'est attaché davantage à l'unité matérielle; et voilà comment l'un prétend que l'unité est limitée, et l'autre, qu'elle est infinie. Xénophane, qui avait le premier parlé d'unité, et dont Parménide fut, dit-on, le disciple, n'a rien énoncé de bien clair sur ces questions, et il n'a touché ni l'une ni l'autre de ces deux faces de l'unité; mais, considérant le monde dans sa totalité, il a déclaré que l'unité c'est Dieu.

[16] Encore une fois, ces divers philosophes doivent être laissés de côté par nous dans nos recherches présentes, et spécialement les deux

traduction, pp. 208 et 217. — *L'un prétend.* Je ferais rapporter ceci à Parménide plutôt qu'à Mélissus ; et l'idée d'infini va bien plutôt avec l'unité rationnelle qu'avec l'unité matérielle. La plupart des traducteurs et commentateurs ont rapporté le début de cette phrase à Mélissus et non à Parménide, parce qu'Aristote attribue formellement la théorie de l'infinitude ou de l'unité à Mélissus, *Physique*, liv. I, ch. III, § 4, p. 439 de ma traduction. — *Xénophane.* De Colophon; fondateur de l'école d'Élée, à peu près contemporain de Pythagore vers 550. Voir M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs*, t. I, p. 451. — *Dit-on.* Ce doute doit être remarqué. Il n'y a ici rien d'impossible d'ailleurs chronologiquement à ce que Parménide ait été l'élève de Xénophane ; et l'antiquité tout entière l'a cru. Voir ma Dissertation sur Xénophane, pp. 202 et suiv., à la suite du *Traité de la Production et de la Destruction des choses.* — *Que l'unité c'est Dieu.* Voir ma Dissertation précitée, p. 205. Cette opinion à elle seule donne la plus grande valeur à la doctrine de Xénophane. Voir l'article de M. Cousin sur Xénophane.

§ 16. *Ne sont pas assez délicates.* Le texte est plus dur, et il dit en propres termes que « Xénophane et Mélissus sont un peu trop rustiques », c'est-à-dire grossiers. Aristote se sert encore de la même expression contre Mélissus, *Physique*, liv. I, ch. II, § 5, p. 436 de ma tra-

derniers, Xénophane et Mélissus, dont les conceptions ne sont pas assez délicates.

[17] Parménide, qui a regardé les choses de plus près, en a aussi parlé d'une façon plus satisfaisante. Comme il pense qu'en dehors de l'Être, le Non-Être n'est absolument rien, il en conclut nécessairement que l'Être est l'unité, et il ne voit rien en dehors de l'Être. Nous avons, du reste, approfondi ce sujet dans notre ouvrage *Sur la Nature*. Mais Parménide, forcé de s'en tenir aux phénomènes, reconnut que, si l'unité existe seule aux yeux de la raison, la multiplicité n'en existe pas moins pour nos sens; et il fut amené par là à supposer deux causes et à rétablir les deux principes, le chaud et le froid, ou, en d'autres termes, le feu et la terre. De ces deux principes, Parménide prend l'un pour l'Être, le chaud, et il prend l'autre, le froid, pour le Non-Être.

[18] Ainsi, d'après ce que nous venons de dire, et en regardant à ce que nous ont transmis les philosophes qui se sont appliqués à cette étude, voici ce que nous avons hérité d'eux : des premiers et des plus anciens, nous avons reçu le

duction. Cette critique paraît bien sévère.

§ 17. *Dans notre ouvrage Sur la Nature*. C'est la *Physique*, liv. I, ch. III, pp. 438 et suiv. de ma traduction. — *Deux causes... le chaud et le froid*. Voir plus haut, ch. III, § 26.

§ 18. *Le principe corporel*. C'est l'expression même du texte; il

principe corporel, puisque l'eau, le feu et les choses de cet ordre sont des corps; et, parmi ces sages, les uns n'ont admis qu'un seul et unique principe, les autres en ont admis plusieurs. Mais, des deux parts, on s'en est toujours tenu à des principes purement matériels. [19] Quelques autres philosophes, tout en reconnaissant également une cause matérielle, y ont ajouté la cause qui produit le mouvement. Seulement, pour quelques-uns d'entre eux, cette même cause motrice est restée unique, tandis que pour quelques autres elle est devenue double. [20] Jusqu'aux philosophes d'Italie, et en faisant exceptions pour eux, les autres n'ont que très médiocrement traité ces questions. Toutefois, ils ont admis deux causes, comme nous l'avons déjà dit; et, de ces deux causes, il y en a une que quelques-uns d'entre eux regardent comme unique, et que les autres divisent encore en deux, je veux dire, la cause à laquelle se rapporte l'origine du mouvement.

s'agit évidemment de la cause matérielle. — *Les uns n'ont admis qu'un seul et unique principe*. Comme Thalès dans l'école d'Ionie. — *Les autres en ont admis plusieurs*. Comme Parménide; voir le § précédent.

§ 19. *La cause qui produit le mouvement*. Voir plus haut, ch. III, § 26. — *Elle est devenue double*. Voir plus haut, ch. IV, § 9, ce qui est dit du système d'Empédocle.

§ 20. *Aux philosophes d'Italie*. Ou les Pythagoriciens, et les Éléates. — *Que les autres divisent encore en deux*. Répétition qui semble peu utile.

21 Quant aux Pythagoriciens, ils sont d'accord avec ces philosophes pour admettre aussi deux principes. La seule addition qu'ils aient faite et qui les distingue comme leur appartenant en propre, c'est qu'ils n'ont pas vu dans le fini, l'infini, et l'unité, des natures différentes des choses, comme le sont le feu, la terre ou tel autre élément de ce genre, mais qu'ils ont pris l'infini en soi ou l'unité en soi pour l'essence même des choses auxquelles on attribue l'infinitude ou l'unité. C'est même là ce qui les conduisit à faire du nombre la substance de tout. 22 Outre les doctrines qu'ils émirent sur cette question, ce sont eux qui eurent le mérite de commencer à étudier l'essence des choses et à la définir, bien que leurs travaux à cet égard soient restés très peu satisfaisants. Superficiels dans leurs définitions, ils s'imaginèrent de prendre le premier des termes auquel s'appliquait la definition donnée pour l'essence même de la chose définie, se trompant sur ce point à peu près aussi lourdement que si l'on allait confondre et identifier le double et le nombre deux, sous prétexte que le premier nombre auquel s'applique le mot de double, c'est le nombre deux. Mais, au fond, le double et deux ne sont pas du tout la même chose; car autrement la multiplicité serait bientôt l'unité, erreur où sont tombés les Pythagoriciens.

23 Tel est donc l'héritage que nous ont transmis les philosophes les plus anciens et ceux qui leur ont succédé.

§ 21. *Le fini, l'infini, et l'unité.* Il semble d'après ceci que les Pythagoriciens aient confondu ces trois termes, comme formant à eux trois et par leur réunion l'essence des choses.

§ 22. *L'essence des choses.* Voir plus loin, ch. VI, § 10, un passage qui confirme le sens que je donne à celui-ci, d'accord avec M. Schwegler. Les Pythagoriciens n'ont pas regardé l'infini et l'unité comme des attributs; ils les ont considérés comme l'essence même des choses, auxquelles le langage les donne à tort pour attributs habituels. — *Et à la définir.* Plus loin, ch. VI, § 3, c'est bien plutôt à Socrate qu'Aristote attribue le mérite de s'être occupé le premier des définitions, auxquelles il donna l'examen le plus attentif. — *Pour l'essence même de la chose définie.* Voir plus loin liv. III, ch. IV, § 29, où Aristote adresse la même critique à Platon et aux Pythagoriciens, qui ont pris l'être et l'unité pour l'essence des choses. Voir aussi la *Physique*, liv. III, ch. IV, § 3, p. 88 de ma traduction. Pour éclaircir ce passage assez obscur, Alexandre d'Aphrodise, dans son Commentaire, p. 36, édition Bonitz, lignes 17 et suiv., donne cet exemple : « Les Pythagoriciens définissent l'Amour par l'égalité; et, prenant le premier nombre qui est égal à lui-même, ils disent que ce nombre est celui de l'amour. » Ce premier nombre égal à lui-même est sans doute 4, c'est-à-dire 2 multiplié par 2. Quatre est dès lors pour les Pythagoriciens l'essence de l'amour. — *La multiplicité serait bientôt l'unité,* puisqu'il y a une foule de choses qui peuvent être doubles.

§ 23. *Tel est donc l'héritage.* Voir plus haut § 18. Pour compléter ce qui est dit ici des Pythagoriciens, il faut se reporter à la grande discussion de la théorie des nombres dans le XIIIe livre de la *Métaphysique*, ch. VI et suiv., et liv. XIV, ch. III et suiv. Aristote y combat vivement le Pythagorisme.

CHAPITRE VI

Philosophie de Platon; ses rapports avec les Pythagoriciens, Héraclite et Cratyle; influence de Socrate sur Platon; la théorie des Idées sortie de ces influences diverses; exposition de cette théorie; comparaison de Platon et des Pythagoriciens; leurs différences — Résumé des recherches antérieures; citation de la *Physique :* les philosophes anciens se sont attachés presque uniquement à la cause matérielle; ils ont traité à peine la question de l'essence et la cause finale; exactitude de la théorie d'Aristote prouvée par cette histoire du passé; examen plus détaillé des opinions des philosophes sur les quatre causes.

[1] C'est après les philosophies que nous venons de citer, que parut celle de Platon. Elle suivait en grande partie pas à pas ces derniers Pythagoriciens; mais elle avait aussi ses doctrines propres, où elle s'éloignait de l'école Italique. Platon, dans sa jeunesse, avait d'abord fréquenté

§ 1. *Parut celle de Platon.* On sait que Platon a vécu de l'an 427 à l'an 347 avant J.-C. Voir M. Édouard Zeller, *Philosophie des Grecs*, t. II, p. 339. — *Ces derniers Pythagoriciens.* Il me semble que l'expression grecque exige cette nuance dans la traduction. On a compris ordinairement qu'il s'agissait simplement des Pythagoriciens en général. — *Fréquenté Cratyle.* On ne sait rien de Cratyle, si ce n'est qu'il était de l'école d'Héraclite. Aristote en parle encore un peu plus loin, liv. IV, ch. v, § 14, et lui attribue un scepticisme exagéré. Il est à croire que Cratyle s'était occupé avec distinction de quelques parties de la science; et, s'il eût mérité aussi peu d'estime qu'on semble généralement en avoir pour lui, Platon ne lui eût pas fait l'honneur de mettre le nom de Cratyle à la tête d'un de ses dialogues. Il est assez probable que c'est lui qui avait pensé le premier à étudier l'étymologie. — *Héraclite.* Plus loin, liv. XIII, ch. IV, § 1, Aristote donne encore les mêmes origines, Cratyle et Héraclite, à la philosophie platonicienne et à la théorie des Idées.

Cratyle; et avec lui il s'était attaché aux opinions d'Héraclite, qui suppose que tous les objets sensibles sont dans un perpétuel écoulement, et qu'il n'y a pas de science possible pour des choses ainsi faites.

[2] Ce sont là des pensées que Platon reprit plus tard en sous-œuvre et qu'il reproduisit. [3] Il fit aussi des emprunts à Socrate, qui s'était beaucoup occupé de morale, sans essayer aucun système général sur la nature, et qui, dans cet ordre de recherches, s'était arrêté à l'universel en étant le premier à porter un examen attentif sur les définitions. [4] Héritier de Socrate et étudiant comme lui les universaux, Platon continua son maître; mais il admit que les définitions s'appliquent réellement à des êtres fort différents des choses sensibles, par cette raison

§ 2. *Reprit plus tard en sous-œuvre.* C'est la nuance de l'expression même du texte.

§ 3. *Des emprunts à Socrate.* Voir les mêmes éloges de Socrate plus loin, liv. XIII, ch. IV, §§ 2 et 3. — *Sur les définitions.* C'est un des grands mérites qu'Aristote reconnaît à Socrate, qui s'était surtout occupé de morale et de la définition exacte des choses; voir aussi plus loin liv. XIII, ch. IX, § 15.

§ 4. *Les universaux.* J'ai cru pouvoir adopter ce terme que la Scholastique a presque inventé et qui répond exactement au mot grec. — *A des êtres fort différents*

qu'une commune définition ne peut jamais convenir aux objets des sens, attendu qu'ils sont dans un flux perpétuel. Ces êtres nouveaux furent appelés Idées, du nom que Platon leur donna. [5] Il ajouta que tous les objets sensibles existent en dehors des Idées, et qu'ils reçoivent le nom qui les désigne d'après la relation qu'ils ont avec elles; car les individus multiples qui reçoivent entre eux des appellations synonymes sont homonymes aux Idées, et n'existent que par leur participation aux Idées mêmes.

[6] C'est Platon qui introduisit ce mot nouveau de Participation. Les Pythagoriciens s'étaient contentés de dire que les êtres sont l'imitation des nombres; Platon dit qu'ils sont la participation des Idées, expression qui n'est qu'à lui et qu'il a inventée. [7] D'ailleurs, Participation ou Imitation des Idées, Platon et les

des choses sensibles. C'est la théorie qu'Aristote a toujours combattue dans le système platonicien. — *Qu'ils sont dans un flux perpétuel*. Comme le soutenait Héraclite, et toute son école.

§ 5. *Il ajouta*. Toute cette exposition de la théorie des Idées est aussi nette que possible. — *Synonymes*. Il faut voir au début des *Catégories*, ch. I, § 2, p. 54 de ma traduction, la différence qu'Aristote établit entre les homonymes et les synonymes.

§ 6. *De Participation*. C'est en effet un mot tout platonicien qui représentait exactement le rapport que Platon supposait entre les Idées et les choses. — *L'imitation des nombres*. Voir plus haut, ch. V, § 1.

§ 7. *Laissaient à qui le voudrait*. M. Bonitz remarque avec raison que cette critique n'est pas très juste puisqu'un dialogue tout entier, *le Parménide*, est consacré par Platon à cette question. Aristote pouvait trouver

Pythagoriciens laissaient à qui le voudrait le soin d'expliquer ce qu'on doit entendre par là.

[8] Platon admet encore, en dehors des choses sensibles et des Idées, les êtres mathématiques, qui sont des intermédiaires entre les Idées et les choses, différant des objets des sens en ce qu'ils sont éternels et immobiles, et différant des Idées, en ce qu'ils peuvent être en très grand nombre semblables les uns aux autres, tandis que, dans chaque genre, l'Idée ne peut jamais qu'être seule et unique. [9] Comme les Idées, suivant lui, sont les causes de tout le reste, il dut prendre les éléments des Idées pour les éléments de tous les êtres sans exception; et de

ces explications insuffisantes; mais ici il a le tort de les supprimer. Aristote répète la même critique plus loin, liv. VIII, ch. VI, § 9; mais, pour cela, cette critique n'en est pas plus juste. Voir aussi dans ce livre Ier, plus loin, ch. VII, § 39. Aristote trouve que toute cette théorie platonicienne ne repose que sur des mots vides de sens et sur des métaphores, qui ne sont bonnes qu'en poésie.

§ 8. *Les êtres mathématiques*. M. Bonitz conteste, et avec raison, je crois, qu'Aristote reproduise bien la pensée de Platon en supposant qu'il met les êtres mathématiques sur la même ligne que les Idées. — *Semblables les uns aux autres*. Alexandre d'Aphrodise, dans son Commentaire, prend l'exemple des triangles et des quadrilatères, qui peuvent être très nombreux par la variation de leurs côtés et de leurs angles, tandis que l'Idée du triangle et celle du quadrilatère est unique. D'ailleurs, il faut remarquer qu'Aristote dit seulement que les êtres mathématiques sont Semblables; il ne dit pas qu'ils soient « identiques » les uns aux autres.

§ 9. *Il adopta pour principes le Grand et le Petit*. Dans la *Physi-*

même que, sous le rapport matériel, il adopta pour principes le Grand et le Petit, de même sous le rapport de l'essence son principe fut l'unité; car c'est par le Grand et le Petit que les Idées qui participent à l'unité sont aussi les nombres. [10] Cependant, en admettant que l'unité forme l'essence des choses et qu'il est impossible que ce soit autre chose que l'unité qui puisse être appelée l'Être, Platon se rapprochait beaucoup des Pythagoriciens; c'était dire à peu près comme eux que les nombres sont pour le reste des choses la cause qui constitue leur essence. [11] Mais ce qui appartient proprement à Platon, c'est d'avoir substitué une dualité à l'infini, qui est Un, dans le système pythagoricien, et d'avoir soutenu que l'infini se compose du Grand et du Petit. Enfin, Platon isole les nombres des objets sensibles, tandis que les Pythagoriciens confondent les nombres avec les

que, liv. III, ch. VIII, § 13, p. 123 de ma traduction, Aristote discute la théorie de l'infini par Platon; et il établit que Platon reconnaît deux infinis, l'un de grandeur, l'autre de petitesse. C'est le Grand et le Petit, dont Platon fait, sous une autre forme, le principe matériel. — *C'est par le Grand et le Petit*. Le texte est moins formel. — *Les idées sont aussi les nombres*. On a beaucoup contesté que Platon ait jamais, comme le veut Aristote, identifié jusqu'à ce point les nombres et les Idées.

§ 10. *Que l'unité qui puisse être appelée*. L'unité, étant alors un simple attribut comme tous les autres, cesserait d'être l'essence même des choses. — *Les nombres sont pour le reste des choses*. Voir plus haut, ch. V, § 7.

§ 11. *Dans le système pythagoricien*. J'ai ajouté ces mots pour que la pensée fût plus claire. —

choses elles-mêmes et ne regardent pas les êtres mathématiques comme les intermédiaires des choses.

[12] Si donc Platon a séparé des choses l'unité et les nombres, en ne les considérant point comme l'avaient fait les Pythagoriciens, et s'il a imaginé d'introduire la théorie des Idées, il y fut conduit par ses études de logique, que n'avaient point faites ses devanciers, ignorants comme ils l'étaient de la dialectique. Si de plus il a fait de la dualité le second principe naturel des choses, c'est que, d'après lui, tous les nombres, sauf les nombres premiers, sortent tout naturellement de la Dyade, comme d'un moule commun. [13] Mais en réalité c'est tout le contraire, et la théorie de Platon n'est pas du tout rationnelle. En effet, selon eux, la pluralité vient de la matière; mais l'Idée platonicienne n'engen-

L'infini se compose du Grand et du Petit. Voir plus loin, § 15. — *Les intermédiaires*. Entre les Idées et les choses.

§ 12. *Par ses études de logique*. Ou : Par l'étude des définitions. — *Ignorants... de la dialectique*. Plus loin, liv. XIII, ch. IV, § 2, c'est à Socrate qu'Aristote fait remonter la culture de la dialectique, qui avant lui n'avait aucune puissance. — *Les nombres premiers*. Alexandre d'Aphrodise entend cette expression dans son sens mathématique. Les nombres premiers sont ceux qui ne sont divisibles que par eux-mêmes ou par l'unité. — *Comme d'un moule commun*. Tous les nombres pairs sont divisibles par Deux.

§ 13. *L'idée Platonicienne n'engendre qu'une unique fois*. Ceci n'est pas très clair; et les exemples qui suivent n'apportent pas la lumière désirable. Les manuscrits n'offrent pas de variante. — *Par exemple*. J'ai ajouté ces mots.

dre qu'une unique fois. Cependant l'observation nous atteste évidemment que d'un seul morceau de matière, il ne sort qu'une seule table, par exemple, et que celui qui y ajoute encore l'Idée, fait ainsi plusieurs tables, bien qu'en réalité il n'y en ait qu'une seule. [14] Il en est en ceci comme du mâle dans ses rapports avec la femelle : la femelle est fécondée par un accouplement unique, tandis que le mâle peut féconder plusieurs femelles successivement ; et ces images font assez bien comprendre ce que deviennent des principes ainsi conçus.

[15] Telles sont donc les théories de Platon sur les questions que nous discutons ici. Ce que nous en avons dit suffit pour montrer qu'il n'a fait usage que de deux causes seulement : la cause de l'essence et celle de la matière. D'un côté,

— *Il n'y en ait qu'une seule.* Plusieurs éditeurs et commentateurs ont adopté ici une variante qui change tout à fait le sens. Selon eux, il faudrait traduire : « Tout en étant seul » ; ceci signifierait alors que le menuisier qui fabrique la table, bien qu'il soit seul, fait autant de tables qu'il veut selon l'Idée qu'il a conçue. La version que j'ai suivie, d'après quelques manuscrits, me semble encore préférable, bien qu'elle ne soit pas non plus des plus satisfaisantes.

§ 14. *Du mâle... la femelle.* Cette comparaison, où la femelle représente la matière et le mâle représente l'Idée, est assez bizarre. — *Ces images font assez bien comprendre.* Le texte n'est peut-être pas aussi précis.

§ 15. *Il n'a fait usage que de deux causes.* Alexandre d'Aphrodise a remarqué le premier que Aristote était ici bien peu juste envers Platon et bien peu exact. Les Dialogues, à commencer par le *Timée*, sont là pour attester combien Platon s'est occupé de

les Idées, suivant lui, sont, pour le reste des choses, les causes de leur essence, comme c'est l'unité qui est cette cause pour les Idées mêmes. D'un autre côté, Platon a déterminé quelle est la matière substantielle qui donne aux Idées leur appellation dans les choses sensibles, comme les Idées la reçoivent de l'unité ; et cette matière, c'est la dualité, composée elle-même du Grand et du Petit. [16] Enfin, Platon accorde à ses deux éléments d'être l'un et l'autre des causes, celui-ci, la cause du bien, et celui-là la cause du mal. Mais, à notre avis, cette question avait été traitée plus complètement même par quelques-uns des philosophes antérieurs, tels qu'Empédocle et Anaxagore.

[17] Nous venons en quelques mots et sommairement de passer en revue les philosophes qui

la cause motrice ; et l'on ne peut comprendre comment Aristote a commis un tel oubli. — *Sont, pour le reste des choses, causes de leur essence.* Les idées forment l'essence des choses sensibles, de même que l'unité forme l'essence des Idées ; voir plus loin, § 21.

§ 16. *A ses deux éléments.* Ces deux éléments sont, d'une part, l'unité, cause du bien, et d'autre part, le Grand et le Petit, ou la matière cause du mal. Ici encore on peut douter qu'Aristote soit très exact dans l'interprétation des doctrines platoniciennes. — *Empédocle et Anaxagore.* Le même éloge est encore adressé à ces deux philosophes, plus loin, liv. XIV, ch. IV, § 3 ; et les mêmes critiques sont répétées aussi contre la théorie de Platon, *ibid.*, §§ 6 et suiv. On peut voir ce qu'Aristote a déjà dit d'Anaxagore ci-dessus, ch. III, § 28, et sur Empédocle, ch. IV, § 8.

§ 17. *En quelques mots et sommairement.* Plusieurs éditeurs et commentateurs ont commencé ici un chapitre nouveau, qui se-

ont parlé des principes et qui ont étudié la vérité; et nous avons vu ce qu'ils en disent. Cette rapide revue peut nous apprendre certainement que, dans ces recherches du principe et de la cause, personne n'a dépassé les limites que nous avons posées dans notre ouvrage *Sur la Nature ;* et que tous nos devanciers ont agité plus ou moins les mêmes problèmes, si d'ailleurs ils ne les ont pas suffisamment approfondis. [18] En effet, les uns ont admis la matière pour principe, soit en faisant ce principe unique ou multiple, soit en le faisant corporel ou incorporel. Pour Platon, par exemple, la matière, c'est le Grand et le Petit ; l'école Italique n'admet que l'infini ; Empédocle reconnaît pour principes le feu et la terre, l'eau et l'air ; enfin Anaxagore admet l'infinitude des Homœoméries. [19] Tous, on le voit, se sont occupés de la cause matérielle, surtout ceux qui ont admis l'air, ou le feu ou l'eau, ou encore un élément qui serait plus dense

rait comme la récapitulation de toutes les discussions antérieures. — *Étudié la vérité*. Alexandre d'Aphrodise remarque que souvent Aristote entend par Vérité la philosophie théorique. — *Notre ouvrage Sur la Nature*. C'est la *Physique,* déjà citée plus naut, ch. III, § 6, où Aristote a exposé plus longuement sa théorie des quatre causes.

§ 18. *Les uns ont admis la matière pour principe*. Sans que d'ailleurs la matière fût le seul principe qu'ils admissent.

§ 19. *Un élément... plus dense que le feu*. Voir plus loin, ch. VII, § 8. Voir aussi la *Physique*, liv. I, ch. V, § 2, p. 453 de ma traduction, et *Traité du Ciel,* liv. III, ch. V, § 1, p. 254 de ma traduction. Alexandre d'A-

que le feu et plus léger que l'air ; car il y a des philosophes qui ont considéré cet élément intermédiaire comme le premier des éléments. Tous ceux-là n'ont donc touché absolument que la seule cause matérielle. D'autres, en petit nombre, admettant comme principe l'Amitié et la Haine, ou l'Intelligence, ou bien l'Amour, ont joint à la cause matérielle la cause motrice. [20] Mais pas un seul parmi eux ne s'est clairement expliqué sur l'essence et la cause substantielle. A cet égard, les moins satisfaisants sont encore ceux qui supposent les Idées et tout ce que les Idées comprennent, à les en croire. Selon eux, en effet, les Idées et ce qu'elles contiennent ne sont ni la matière des objets sensibles, ni la cause du mouvement, qu'elles produiraient. Loin de là, ils feraient bien plutôt des Idées une cause d'immobilité et d'absolu repos pour les choses. Les Idées ne donnent aux êtres que leur essence, comme l'unité la donne aux Idées elles-mêmes.

phrodise attribue à Anaximandre la théorie de cet élément intermédiaire.— *D'autres, en petit nombre*. Voir plus haut, ch. IV, §§ 1 et suiv. — *La cause motrice*. Plus haut, ch. IV, § 9, c'est à Empédocle qu'Aristote, avec plus ou moins de raison, fait honneur de cette théorie, qui se rapproche des siennes.

§ 20. *Qui supposent les Idées et tout ce que les Idées comprennent*. M. Bonitz propose une variante ingénieuse, mais qui a le tort de ne s'appuyer sur aucun manuscrit. Selon cette variante, il faut traduire : « Qui supposent les Idées et l'unité dans les Idées. » Il est vrai que cette variante pourrait être justifiée par la fin de ce paragraphe. — *Selon eux*. J'ai ajouté ces mots.

[21] Quant au but final, auquel tendent tous les actes, tous les changements et tous les mouvements des choses, ces philosophes le considèrent bien à certains égards comme une cause; mais ils ne l'étudient pas directement comme tel, et ils ne le voient pas nettement comme il est dans sa nature.

[22] Par exemple, ceux qui prennent pour principe l'Intelligence ou l'Amour, regardent sans doute ces deux causes comme quelque chose de bon; mais pourtant ils ne supposent pas que quoi que ce soit existe ou se produise dans le monde en vue de l'Intelligence et de l'Amour; et ce s rait bien plutôt des êtres qu'ils feraient venir les mouvements de ces deux causes. [23] De même encore, ceux aussi qui trouvent cette nature de cause dans l'Unité et dans l'Être, en font bien le principe de tout ce qui est; mais dans leur système, ce n'est pas davantage pour elle, prise comme but final, que les choses existent

§ 21. *Quant au but final.* Aristote se flatte d'être le seul qui ait bien compris l'idée de cause finale; mais on peut trouver qu'il n'est peut-être pas très juste envers les autres, ni envers lui-même, quand on se rappelle toutes les théories de son maître Platon sur le bien.

§ 22. *L'Intelligence.* C'est la théorie d'Anaxagore. — *L'Amour.* C'est la théorie d'Empédocle. — *Qu'ils feraient venir les mouvements de ces deux causes.* Voir plus loin les mêmes objections contre Empédocle et Anaxagore, liv. XII, ch. x, §§ 7 et 8.

§ 23. *Cette nature de cause.* La cause finale, telle que l'entend Aristote, c'est-à-dire le bien. — *Le principe de tout ce qui est.* A l'état de cause motrice. — *Ces*

ou se produisent. Par conséquent, on peut dire que tout à la fois ces philosophes reconnaissent et ignorent que c'est le bien qui est précisément cette cause, pour laquelle tout se produit et tout existe; car ils ne font pas du bien le but absolu des choses, et ce n'est qu'indirectement qu'ils arrivent à le considérer ainsi.

[24] En résumé, nous pouvons être assurés que nous avons exactement constaté le nombre et la qualité des diverses causes; et tous ces philosophes semblent être les garants de notre exactitude, puisqu'ils n'ont pu découvrir aucun principe en dehors des nôtres. Nous ajoutons qu'évidemment il faut, ou étudier tous ces principes sans exception, d'après la méthode qui vient d'être exposée, ou en étudier certaine modification. Mais, pour faire suite à ce qui précède, nous allons reprendre ce qu'en ont dit chacun de ces philosophes, et exposer les objections qu'on peut soulever en ce qui regarde les principes tels qu'ils les entendent.

philosophes. Il semble toujours que la justice exige une exception pour Platon, qui a fait du Bien la plus haute des Idées.

§ 24. *D'après la méthode.* Je tire cette interprétation du Commentaire d'Alexandre. Aristote veut dire qu'on peut étudier, ou les quatre principes qu'il admet ou un de ces principes à part, comme l'ont fait tous ses devanciers. — *Ce qu'en ont dit chacun de ces philosophes.* Il semble que ce soit une répétition plutôt qu'une suite de tout ce qui précède; car les divers systèmes ont été déjà étudiés et critiqués d'une manière fort étendue.

CHAPITRE VII

Critique des théories antérieures qui n'admettent qu'un seul principe, la matière ; elles négligent les choses incorporelles et elles ne tiennent compte ni du mouvement, ni de l'essence des choses, ni des transformations des éléments entre eux ; rôle de la terre dans ces théories; citation d'Hésiode; théories qui admettent plusieurs éléments; critique d'Empédocle; critique d'Anaxagore ; critique des Pythagoriciens et de leur théorie des nombres ; critique générale de la théorie des Idées de Platon ; cette théorie multiplie inutilement les êtres sans expliquer la réalité ; elle crée des homonymies sans substance réelle; elle se fonde sur des démonstrations insuffisantes et des définitions arbitraires ; elle suppose entre les Idées et les Êtres un terme commun, qu'elle ne peut désigner; elle ne peut rendre compte du mouvement, ni même des Idées prises pour exemplaires des choses ; citation du *Phédon ;* confusion des Idées avec les nombres ; oubli du mouvement, des longueurs, des surfaces et des solides ; les Idées ne peuvent servir à expliquer la science. Résumé général de cette critique des philosophies antérieures ; citation de la *Physique ;* conclusion.

[1] Un premier point de toute évidence, c'est qu'on commet des erreurs de plus d'un genre quand on s'imagine que, dans l'univers entier, il n'y a qu'un seul principe, qu'une seule et unique nature, laquelle est matière, et quand on fait cette nature corporelle et étendue. C'est là s'attacher exclusivement aux éléments des corps,

§ 1. *Des erreurs de plus d'un genre.* Aristote en compte jusqu'à quatre, qu'il énumère dans les §§ suivants. — *Quand on s'imagine.* Cette nuance d'ironie est dans le texte. — *C'est là s'at-*

et c'est supprimer les éléments des choses incorporelles, bien que, dans le monde, il y ait aussi des choses qui ne sont pas des corps. [2] De plus, en essayant d'expliquer ainsi les causes de la production et de la destruction des êtres, et tout en prétendant traiter de la nature universelle, on omet la cause du mouvement. [3] Puis, on oublie totalement de considérer comme des causes la substance et l'essence des choses. [4] Enfin, une dernière erreur, c'est qu'on adopte trop facilement pour principe un des corps simples quelconque, la terre exceptée néanmoins, sans expliquer comment la génération ou le changement des choses peut venir des éléments qu'on admet, ni comment se fait la transformation des éléments les uns dans les autres ; je veux dire les transmutations réciproques du feu et de l'eau, de la terre et de l'air, qui peuvent en effet se

tacher exclusivement aux éléments des corps. Première erreur; Aristote, en la signalant, combat le matérialisme.

§ 2. *De plus.* Seconde erreur, au moins aussi grave que la première : on laisse de côté la cause motrice.

§ 3. *Puis, on oublie totalement.* Troisième erreur, qui consiste à oublier la cause essentielle, comme on a oublié la cause motrice.

§ 4. *Une dernière erreur.* C'est la quatrième. — *La terre exceptée.* Voir plus loin, § 7, ce qui est dit de la terre considérée comme élément de toutes choses. — *Les transmutations réciproques.* Il n'y a pas à insister sur cette étrange physique ; c'est le point où en est la science à ses débuts et au temps d'Aristote. — *Soit en se combinant, soit en se séparant.* C'est, au fond, le système d'Empédocle.

produire les uns les autres mutuellement, de deux manières, soit en se combinant, soit en se séparant entre eux.

[5] Or, il est de la plus grande importance de fixer les rangs entre les éléments, et de mettre celui-ci d'abord, et celui-là ensuite, puisqu'à ce point de vue le corps qui semblerait avoir le caractère d'élément plus complètement que tous les autres, ce serait celui d'où primitivement tout le reste pourrait venir par combinaison. [6] Mais le corps qui paraît devoir le mieux remplir ce rôle, c'est celui dont les parties sont les plus ténues et les plus légères. Aussi, les philosophes qui adoptent le feu pour principe, semblent être d'accord pour s'appuyer plus particulièrement sur cette considération. [7] Du reste, tout le monde, même parmi les autres philosophes, convient que l'élément des corps doit avoir cette ténuité; et c'est justement parce que les particules de la terre sont de grosse dimension, que personne, parmi les philosophes postérieurs,

§ 5. *De fixer les rangs*. La question subsiste encore tout entière aujourd'hui; seulement les éléments sont plus nombreux, et les distinctions à faire entre eux, plus délicates. — *Pourrait venir par combinaison*. C'est supposer toujours que les éléments peuvent se transformer les uns dans les autres.

§ 6. *Dont les parties sont les plus ténues*. C'est le feu évidemment, dans le système d'Aristote. — *Qui adoptent le feu pour principe*. Comme Héraclite.

§ 7. *Ont trouvé des partisans*. Voir une pensée et des expressions toutes pareilles, *Traité de l'Ame*, liv. I, ch. II, § 19, p. 118 de ma traduction.

même ceux qui soutiennent le système de l'unité, n'a prétendu faire de la terre l'élément unique, tandis que chacun des trois autres éléments ont trouvé des partisans pour soutenir leur cause, ceux-ci adoptant le feu, ceux-là adoptant l'eau, d'autres enfin adoptant l'air. [8] Et cependant, comment se fait-il que personne n'ait jamais songé à la terre, à la façon du vulgaire, qui se figure que tout est de la terre; ou à la façon d'Hésiode, qui soutient que la terre a été la première formée entre tous les corps? Tant cette supposition était ancienne et populaire. En se plaçant à ce point de vue, on peut trouver que tous ceux qui ont admis un autre élément que le feu, ou qui même ont pris pour élément un corps plus dense que l'air et plus léger que l'eau, sont tombés dans l'erreur. [9] Mais, d'autre part, si ce qui est postérieur dans l'ordre de production est antérieur dans l'ordre de la nature, et si évidemment tout mélange et toute combinaison ne peuvent être que postérieurs dans l'ordre de la

§ 8. *Ou à la façon d'Hésiode*. Voir plus haut, ch. IV, § 1, où Aristote cite des vers d'Hésiode, qui fait naître la terre avant tous les autres éléments. — *Plus dense que l'air et plus léger que l'eau*. Voir plus haut, ch VI, § 19.

§ 9. *Ce qui est postérieur dans l'ordre de production*. Voir plus loin, liv. IX, ch. VIII, §§ 8 et 9, une discussion approfondie sur ce point. C'est ainsi que l'homme mûr, postérieur à l'enfant comme production, est antérieur par nature à l'enfant, puisque l'enfant tend à devenir homme.

production, il s'ensuit que la vérité est tout le contraire de ces systèmes, et que l'eau est certainement antérieure à l'air et que la terre aussi est antérieure à l'eau.

[10] Nous nous bornerons à ces remarques sur les doctrines qui ne reconnaissent qu'une seule cause, du genre de celle que nous venons de discuter.

[11] Mais on peut élever aussi les mêmes objections contre ceux qui reconnaissent plusieurs éléments, comme le fait Empédocle, qui admet que quatre corps composent la matière. Les critiques générales qu'on vient d'exposer sont tout aussi valables contre son système; mais il y a nécessairement aussi d'autres critiques qui s'appliquent à lui plus particulièrement. Ainsi, l'observation nous fait voir que les éléments naissent les uns des autres, et que, par conséquent, ni le

§ 11. *Contre ceux qui reconnaissent plusieurs éléments.* Dans tout ce qui précède, Aristote s'est occupé exclusivement des philosophes qui ne reconnaissent qu'un seul principe, la matière. Mais Empédocle en admet au moins deux. — *Qu'on vient d'exposer.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis. — *Ainsi.* Première ohjection contre Empédocle. Les éléments se transforment les uns dans les autres et ne sont pas séparés aussi complètement qu'Empédocle le prétend. Il n'y a au fond qu'un seul élément, qui présente quatre formes différentes, et non point quatre éléments. — *Dans nos ouvrages de Physique.* Il ne s'agit pas ici de l'ouvrage qui porte le nom spécial de *Physique;* car ce passage se rapporte au *Traité du Ciel,* liv. III, ch. VII, § 4, p. 267 de ma traduction, et aussi au *Traité de la Production et de la Destruction des choses,* liv. II, ch. VI, § 1, p. 147. Ceci prouve, comme le remarque M. Bonitz, qu'Aristote comprenait sous le nom général

feu ni la terre ne demeurent constamment les mêmes corps. Ce sont là des transmutations dont nous avons déjà parlé dans nos ouvrages de *Physique;* nous y avons également traité de la cause des moteurs et examiné s'il faut reconnaître une seule cause motrice ou deux causes. Ce qu'Empédocle a dit à cet égard ne nous paraît ni tout à fait exact, ni tout à fait faux. [12] Nous pouvons même ajouter que, quand on soutient de telles doctrines, on en arrive de toute nécessité à supprimer complètement l'altération, qui transforme les choses; car, avec ces hypothèses, le froid ne peut plus venir du chaud, pas plus que le chaud ne peut venir du froid. Quel est alors, en effet, le sujet qui pourrait éprouver les contraires, et quelle est la nature unique qui pourrait devenir tour à tour eau

de Physique tous les ouvrages où il avait traité de la nature. — *La cause des moteurs.* C'est l'expression même du texte, que j'ai conservée; mais cela revient à dire : La cause motrice. — *Une seule cause motrice ou deux causes.* Voir plus haut la même critique adressée à Empédocle, au milieu d'éloges assez grands, qu'elle tempère, ch. IV, § 9.

§ 12. *Quand on soutient de telles doctrines.* Ce § ne fait que reproduire sous une autre forme l'objection présentée dans le § précédent. Il y a des manuscrits qui omettent ce § tout entier, et Alexandre d'Aphrodise ne le commente pas. On a donc pu croire que c'est une interpolation; mais il n'y a pas cependant de motif suffisant pour retrancher du texte tout ce passage. — *Le froid ne peut plus venir du chaud,* puisque l'on suppose que le feu peut se changer en eau, et réciproquement; et qu'on suppose par là que ni le feu ni l'eau ne subsistent à l'état de corps séparés. — *Quel est alors en effet le sujet.* Plusieurs éditeurs ont adopté la forme positive au lieu de la for-

et feu ? C'est ce qu'Empédocle s'est bien abstenu de nous dire.

[13] Quant à Anaxagore, si l'on peut lui prêter le système des deux éléments, ce ne serait pas en s'appuyant sur des raisons qu'il ait personnellement développées, mais c'est en s'autorisant de considérations qu'il aurait été forcé lui-même d'accueillir, de ceux qui l'eussent un peu vivement pressé. Ainsi, il est absolument insoutenable de dire « qu'à l'origine des choses tout était « confus » ; et cela par divers motifs, par celui-ci entre autres, qu'il a dû nécessairement y avoir primitivement et avant tout des éléments qui n'étaient pas mélangés ; et, en second lieu, que les lois de la nature s'opposent à ce que le premier élément venu se mêle indifféremment à un élément quelconque. [14] Une autre conséquence de l'opinion d'Anaxagore, c'est que, dans son système, les qualités et les accidents seraient

me interrogative ; mais cette différence n'importe pas beaucoup.

§ 13. *Quant à Anaxagore.* Pour atténuer les critiques adressées ici à Anaxagore, voir le magnifique éloge qu'en fait Aristote, plus haut, ch. III, § 28. — *Tout était confus.* Ces objections contre cette théorie d'Anaxagore sont plus longuement développées et plus approfondies dans la *Physique,* liv. I, ch. V, § 4, p. 455 de ma traduction ; et aussi *Traité de la Production,* liv. I, ch. X, § 1, p. 105 de ma traduction. Il ne peut y avoir mélange, en effet, que s'il y a eu d'abord séparation. — *Les lois de la nature s'opposent.* On a trouvé souvent, et non sans raison, que ces objections d'Aristote, comparées aux Fragments qui nous restent d'Anaxagore, ne sont ni très justes, ni même très exactes.

§ 14. *Les accidents seraient séparables.* C'est une conséquence

séparables de leurs substances, puisque, si les choses peuvent se mélanger, elles peuvent aussi par cela même se désunir. [15] En dépit de ces objections, si l'on y regarde de près et que l'on analyse en détail ce qu'Anaxagore a voulu dire, on pourra trouver que ses théories sont plus neuves et plus acceptables qu'elles ne le semblent. Ainsi, il est évident que, lorsque les choses n'étaient pas encore divisées, il était bien impossible de donner à cette substance une appellation qui pût véritablement lui convenir. Par exemple, en fait de couleur, elle n'était ni blanche, ni noire, ni grise, ni d'une autre nuance ; de toute nécessité, elle était absolument incolore, puisque autrement elle aurait eu une quelconque des couleurs que nous venons de nommer. Par la même raison aussi, cette substance était dénuée de toute saveur. En un mot, elle ne pouvait présenter aucune des qualités de cet ordre. Il était donc impossible qu'elle eût alors un attribut quelconque, ni une quantité, ni aucun des caractères analogues ; car elle aurait

excessive qu'Anaxagore n'a pas tirée lui-même de son principe.

§ 15. *Ses théories sont plus neuves.* Voir plus loin, § 18. Anaxagore semble, en effet, se rapprocher par là des doctrines platoniciennes, qui ne sont venues qu'après lui. — *En fait de couleur.* J'ai ajouté ceci pour plus de précision. — *Elle ne pouvait présenter aucune des qualités.* C'était l'Indéterminé du Platonisme ; et en cela les opinions d'Anaxagore étaient, comme le dit Aristote, plus avancées qu'on ne le croit d'ordinaire.

par là-même possédé une des qualités ou espèces particulières qu'on vient d'énumérer. [16] Mais, quand tout était mêlé, cette distinction était tout à fait impossible ; car il y aurait eu dès lors une division des choses. Or, Anaxagore affirme que tout était confondu, sauf l'Intelligence, qui seule était en dehors du mélange et parfaitement pure. [17] De tout cela, on peut conclure que, d'après Anaxagore, il y a deux principes : un premier, qui est l'unité simple et sans aucun mélange ; et un second, qui est l'Autre, ou cette sorte d'être que nous appelons l'Indéterminé, avant qu'il n'ait reçu aucune détermination ni l'empreinte d'aucune forme. [18] On le voit donc, Anaxagore n'est dans tout ceci ni fort exact, ni fort clair ; mais pourtant il n'est pas très loin des systèmes qui l'ont suivi, et il se rapproche davantage des diverses opinions qui ont cours de notre temps.

[19] Un reproche commun qu'on peut adresser à tous ces philosophes, c'est qu'ils n'ont conve-

§ 16. *Sauf l'Intelligence*. Voir la même pensée attribuée à Anaxagore, *Traité de l'Ame*, liv. I, ch. II, § 13, p. 115 de ma traduction, et liv. III, ch. IV, § 3, p. 292 ; et aussi *Physique*, liv. VIII, ch. V, § 13, p. 495.

§ 17. *Qui est l'unité*. Qu'Anaxagore confond avec l'Intelligence. — *Qui est l'Autre*. C'est encore une expression toute platonicienne. — *Que nous appelons*. Comme le remarque M. Schwegler, Aristote se fait ici platonicien.

§ 18. *Des systèmes qui l'ont suivi*. Notamment du système de Platon ; voir plus haut, § 15. — *De notre temps*. M. Bonitz propose de supprimer cette par-

nablement étudié que la production des choses et leur destruction avec leur mouvement, et que, pour eux, les principes et les causes, objets de leurs recherches, ne concernent absolument que la substance ainsi comprise. [20] Mais ceux qui étendent leurs investigations à la totalité des êtres, et qui, parmi les choses, savent distinguer celles qui tombent sous nos sens et celles qui leur échappent, appliquent évidemment leur examen à ces deux ordres d'idées à la fois ; et c'est là pour nous un motif de nous arrêter plus longuement à leurs systèmes, afin de voir ce qu'ils renferment de vrai ou d'erroné, par rapport aux questions dont nous nous sommes ici proposé l'étude. [21] Ainsi, les philosophes qu'on nomme les Pythagoriciens, appliquent leurs principes et leurs éléments d'une manière plus étrange encore que les Naturalistes. Leur méprise est venue de ce qu'ils n'ont pas emprunté leurs principes aux choses sensibles, puisque

tie du texte. M. Schwegler la conserve au contraire, et la justifie avec toute raison. Il y a bien alors une répétition, comme le remarque M. Bonitz ; mais cette redite n'a rien de choquant ; et elle ne fait que confirmer ce qui précède, notamment le § 15.

§ 19. *Un reproche commun... à tous ces philosophes*. Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 20. *Distinguer celles qui tombent sous nos sens*. Voir plus haut § 1.

§ 21. *Les Pythagoriciens*. Voir plus haut ch. v, tout ce qui est dit sur l'école de Pythagore. — *Plus étrange*. Le texte se sert d'une expression plus dure encore. — *Que les Naturalistes*. Les philosophes de l'école d'Ionie. — *Ils n'ont pas emprunté leurs prin-*

leurs êtres mathématiques sont absolument immobiles, si ce n'est en astronomie, et que néanmoins ils parlent de tout dans la nature, et prétendent l'embrasser tout entière dans leurs travaux.

[22] En effet, ils créent et ils organisent le ciel; ils consacrent de longues observations à ses parties diverses, à ses révolutions et à tous les phénomènes qui s'y passent; et ils épuisent dans ces recherches leurs principes et leurs causes, comme s'ils étaient d'accord avec les autres Naturalistes, pour admettre que l'Être n'est que ce qui tombe sous nos sens et est renfermé dans ce qu'ils appellent du nom de Ciel. [23] Mais les causes et les principes, tels que les reconnaissent les Pythagoriciens, pourraient suffire, nous le répétons, à nous expliquer les choses les plus relevées, et ils conviendraient à

cipes aux choses sensibles. Aristote ne leur en fait pas un reproche; loin de là, comme la suite le prouve; mais il reproche aux Pythagoriciens de n'avoir pas su tirer de leurs principes rationnels toutes les conséquences que ces principes comportent.

§ 22. *A ses révolutions.* Ceci confirme et explique la gloire que s'est acquise le Pythagorisme en astronomie. Il est certain que l'école Italique a été la première sur la trace du véritable système du monde, en croyant au mouvement de la terre comme des autres planètes. — *Ce qu'ils appellent du nom de Ciel.* Cette expression peut paraître assez singulière, puisqu'au temps d'Aristote le mot de Ciel était déjà bien ancien.

§ 23. *Les choses les plus relevées,* C'est-à-dire, les choses qui ne tombent pas sous nos sens. — *Qu'à l'examen de la nature.* C'est-à-dire, des choses purement sensibles. C'est, d'ailleurs, un bel

cet objet supérieur bien plutôt qu'à l'étude de la nature. [24] D'ailleurs, les Pythagoriciens, dans leur système, omettent de nous dire d'où pourrait venir le mouvement, avec les seuls éléments qu'ils supposent, le Fini et l'Infini, l'Impair et le Pair. Ils ne nous apprennent pas non plus comment, sans mouvement et sans changement, la production et la destruction des choses sont possibles, non plus que les phénomènes présentés par les corps qui roulent perpétuellement dans le ciel. [25] Même en leur accordant que, des principes admis par eux, on puisse faire sortir l'étendue des corps, ou qu'ils l'aient eux-mêmes démontré, il leur restera toujours à expliquer comment, parmi les corps, les uns sont légers et les autres sont pesants; car, d'après leurs hypothèses et leurs propres déclara-

éloge du Pythagorisme en même temps qu'une critique.

§ 24. *Ils omettent de nous dire d'où pourrait venir le mouvement.* Ceci semble être en légère contradiction avec ce qui est dit du système pythagoricien, plus haut, ch. v, § 21.

§ 25. *L'étendue.* L'être mathématique. — *Et qu'ils l'aient eux-mêmes démontré.* Aristote paraît croire que les Pythagoriciens n'ont pas fait cette démonstration, quoiqu'il leur fasse cette condition. Voir plus loin, liv. XIII, ch. vi, § 11. — *Les uns sont légers et les autres sont pesants.* L'objection est très-forte; mais il est possible que les Pythagoriciens donnassent aux nombres la pesanteur et la légèreté, de même qu'ils leur accordent la grandeur. — *Ils n'accordent pas plus cette propriété.* Le texte n'est pas aussi précis. Mais ce sens est confirmé par un autre passage de la *Métaphysique*, plus loin liv. XIV, ch. III, § 4, où Aristote reproche aux Pythagoriciens de composer les corps physiques et sensibles avec des nombres, qui, n'ayant ni pesan-

tions, ils n'accordent pas plus cette propriété aux corps sensibles qu'aux êtres mathématiques. Aussi, n'ont-ils dit quoi que ce soit, ni du feu, ni de la terre, ni des autres corps de ce genre, parce qu'à notre sens ils n'ont pas de doctrine particulière sur les choses sensibles. [26] Et puis, comment peut-on comprendre que les modifications du nombre et le nombre lui-même soient les causes de tout ce qui existe, et de tout ce qui se produit dans le monde, aussi bien depuis l'origine des choses qu'actuellement, et qu'il n'y ait pas cependant d'autre nombre en dehors de ce nombre même dont l'univers a été formé? En effet, lorsque, dans tel ou tel point du ciel, les Pythagoriciens croient trouver l'Opinion et l'Occasion, qu'un peu plus haut ou un peu plus bas,

teur ni légèreté, ne peuvent communiquer ces propriétés aux corps qu'ils sont censés former. La même critique est reproduite dans le *Traité du Ciel,* liv. III, ch. 1er, § 8, p. 228 de ma traduction. — *Aux êtres mathématiques,* auxquels ils accordent la grandeur ou la quantité, mais non la pesanteur.

§ 26. *Et puis, comment peut-on comprendre?* Aristote semble, par cette critique, désespérer de comprendre ce que les Pythagoriciens ont prétendu établir par des théories. Un découragement du même genre a pris plus d'un commentateur; et M. Bonitz, entre autres, renonce, après de grands efforts et malgré toute sa science et sa sagacité, à bien saisir le sens de ce § et des §§ suivants. Je ne me flatte pas non plus de les avoir rendus parfaitement intelligibles. Si nous avions les ouvrages pythagoriciens auxquels Aristote fait allusion, il est probable que toutes ces obscurités se dissiperaient pour nous. — *Les modifications du nombre.* En d'autres termes, les nombres divers dans la série infinie. — *Et le nombre lui-même.* Pris dans toute sa généralité. —

ils trouvent encore l'Injustice, la Division, le Mélange, et qu'ils s'efforcent de démontrer que chacune de ces choses est un nombre, on peut leur répondre qu'il y a déjà, dans ce lieu même du ciel, une multitude de grandeurs qui l'occupent, parce que ces modes particuliers des nombres appartiennent à chacun de ces lieux. [27] Et alors, est-ce ce même nombre qui est dans le ciel qu'il faut considérer comme la cause de chacune de ces choses? Ou bien est-ce un autre nombre indépendant de celui-là? Platon assure que c'est un autre nombre; ce qui ne l'empêche pas, lui aussi, de croire que ces choses-là et leurs causes sont des nombres; mais, pour lui, il n'y a que les nombres intelligibles qui soient des causes véritables, tandis que les autres nombres sont purement sensibles.

Les causes de tout ce qui existe. C'est peut être exagérer la portée des théories pythagoriciennes. — *D'autre nombre.* Cet autre nombre, tel que l'entend Platon, cité un peu plus bas, est le nombre idéal. — *Tel point du ciel.* J'ai ajouté ces mots « du ciel », que justifie le contexte et qui éclaircissent un peu la pensée, qui reste toujours fort obscure.

§ 27. *Ce même nombre qui est dans le ciel*, qui représente et constitue l'organisation et l'harmonie de l'univers. — *Platon assure que c'est un autre nombre.* C'est-à-dire que Platon imagine un nombre idéal, qui sert d'intermédiaire entre les Idées et les choses réelles. Je ne saurais dire où se trouve précisément cette pensée dans les Dialogues de Platon. — *Ces choses-là et leurs causes sont des nombres.* C'est peut-être exagérer la doctrine de Platon, comme on vient d'exagérer celle des Pythagoriciens. — *Les nombres intelligibles.* Ou les nombres idéaux, dans la théorie platonicienne.

[28] Quoi qu'il en soit, laissons maintenant les doctrines des Pythagoriciens pour ce qu'elles sont, et contentons-nous de les avoir effleurées, comme nous venons de le faire.

[29] Quant aux philosophes qui ont pris les Idées pour la cause des êtres, tout en cherchant d'abord à connaître les causes des êtres réels, ils n'ont fait qu'y ajouter d'autres êtres en nombre égal, absolument comme si quelqu'un, ayant à compter un assez petit nombre de choses et pensant ne pas pouvoir en venir à bout, allait multiplier ce nombre en s'imaginant par là les compter plus aisément. En effet, les Idées sont aussi nombreuses, à peu près, ou, si l'on veut, ne sont pas moins nombreuses que les

§ 28. *Laissons... les doctrines des Pythagoriciens.* Aristote y est revenu très-longuement, ainsi qu'à la théorie des Idées dans les deux derniers livres, XIII et XIV, de la *Métaphysique*. Voir la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique*. — *Contentons-nous.* Du moins pour le moment.

§ 29. *Quant aux philosophes.* C'est Platon et son école. Toute cette argumentation est reproduite presque textuellement plus loin, liv. XIII, ch. IV et V. Aristote avait discuté spécialement la théorie des Idées dans plusieurs ouvrages, qui ne sont pas venus jusqu'à nous, mais que citent assez fréquemment Alexandre d'Aphrodise et les autres commentateurs : d'abord son ouvrage *Sur les Idées,* qui avait au moins quatre livres ; puis ses ouvrages *Sur le Bien, Sur la Philosophie.* Il se peut que ces trois ouvrages se retrouvent en partie dans la *Métaphysique* elle-même. — *D'autres êtres en nombre égal.* Première objection contre la théorie des Idées, et une des plus fortes qu'on puisse y opposer. Du § 29 au § 43 inclusivement, la discussion qui y est contenue se trouve répétée plus loin, mot pour mot à peu près, livre XIII, ch. IV et V. C'est un désordre difficile à comprendre. Voir la Préface.

choses mêmes d'où l'on est parti pour en connaître les causes, et arriver jusqu'aux Idées. [30] Chaque objet a ainsi son Idée homonyme; et à côté des substances de toutes les autres choses réelles, il y a, de plus, une Idée pour l'unité appliquée à la pluralité, soit qu'il s'agisse des choses de ce monde, soit qu'il s'agisse des choses éternelles. [31] On peut dire encore que, parmi toutes les démonstrations que l'on essaie de nous donner de l'existence des Idées, il n'y en a pas une qui soit décisive. Quelques-unes ne portent pas en elles de conclusion nécessaire; quelques autres établissent des Idées même pour des choses où nous ne les admettons guère. Ainsi, d'après l'argument qu'on tire de la nature des sciences, il y aurait des Idées

§ 30. *De toutes les autres choses.* Ce sont les attributs et les accidents des substances, qui, eux aussi, peuvent être compris sous certains genres universels, et dont la multiplicité se réduit à l'unité : par exemple, les idées de la blancheur, de la beauté, etc., etc., qui s'appliquent à de simples attributs et non plus aux substances, comme les idées d'animal, d'homme, de table, etc. Ce sens me paraît le plus naturel et le plus clair de tous ceux qu'on peut tirer du texte, en le rectifiant d'après la version qui en est reproduite presque identiquement, liv. XIII, ch. IV, §§ 4 et suiv.

§ 31. *Où nous ne les admettons guère.* Il y a des traducteurs qui ont rapporté ceci aux Platoniciens; mais, dans ce passage, Aristote parle à la première personne du pluriel; et il est clair que c'est sa propre pensée et celle de ses amis qu'il exprime. Il est vrai qu'au début du § 29, il semble bien parler au nom des Platoniciens, tout en employant aussi la première personne. C'est qu'il se regarde sans doute encore comme disciple de Platon. Voir plus loin, même ch., § 51, et

pour tout ce qu'on peut savoir; d'après l'argument tiré de l'unité dans la multiplicité, il y aurait des Idées même pour des négations; enfin, par cela seul qu'on peut penser à une chose détruite, il y aurait des Idées pour des choses sujettes à la destruction, puisqu'on peut toujours se former une image quelconque de ces choses. [32] On doit même remarquer que, parmi ces démonstrations les plus rigoureuses, les unes admettent des Idées pour des choses purement relatives, auxquelles cependant on ne veut pas accorder la réalité d'un genre en soi; et les autres vont jusqu'à la supposition du Troisième homme.

aussi §§ 32 et 34. — *Pour tout ce qu'on peut savoir*. Aristote ne fait qu'indiquer sa pensée; il faut la compléter en ajoutant qu'on conclut l'existence nécessaire des Idées de ce que, les choses sensibles et réelles étant passagères et perpétuellement mobiles, il n'y a pas de science pour elles, et qu'il n'y en a que pour les Idées, qui sont immobiles. — *Il y aurait des idées même pour des négations*. Parce qu'en effet, les attributs et les accidents, dont la multiplicité se réduit à l'unité du genre, peuvent être négatifs aussi bien qu'affirmatifs.

§ 32. *Du Troisième homme*. C'est une théorie assez bizarre; mais comme entre l'Idée de l'homme, immobile, une et isolée, et l'homme, individu réel, Socrate, Callias, etc., il y a une sorte d'abîme, puisque l'individu ne représente l'Idée que très imparfaitement, on imaginait un troisième homme qui participait des deux autres et qui les unissait. Ce troisième homme était ce qu'il y a de commun entre l'individu et l'Idée, qui sont également homme, chacun dans leur genre. M. Bonitz blâme ici Aristote d'avoir prêté à Platon des théories qui ne sont pas tout à fait les siennes, et entre autres celle du Troisième homme, que Platon a pris soin de réfuter lui-même dans le *Parménide*, p. 12 et 18 de la traduction de M. V. Cousin.

[33] En général, tous ces arguments en faveur des Idées tendent à supprimer bien des choses auxquelles, cependant, les partisans de cette théorie accordent encore plus volontiers l'existence qu'aux Idées elles-mêmes. Par exemple, il en résulte que ce n'est plus la dualité, la Dyade, qui tient la première place; c'est le nombre, c'est le relatif qui prend le rang de l'Être en soi, de l'absolu, sans compter tant d'autres contradictions, où tombent quelques-uns des défenseurs du système des Idées, en se mettant en opposition avec leurs propres principes.

[34] Même, si nous admettons la supposition, bien gratuite de notre part, qu'il existe des Idées, nous verrons qu'il y en aura non pas seulement pour les substances, mais pour une foule d'autres choses encore. C'est qu'en effet l'acte de la pensée qui réduit les choses à l'unité a lieu, non pas seulement pour atteindre les

§ 33. *La Dyade*. Composée, selon les théories platoniciennes, du Grand et du Petit, la Dyade, le nombre deux, était la cause matérielle des choses; voir plus loin liv. XIV, ch. Ier, § 3. Mais, comme la Dyade est un nombre, Aristote en tire cette conséquence, que c'est le nombre qui est le principe, et que ce n'est pas la Dyade, comme le dit Platon. — *C'est le relatif*. Auquel cependant les Platoniciens ne veulent pas accorder une existence propre.

§ 34. *La supposition, bien gratuite de notre part*. Le texte n'est pas aussi précis; mais il me semble qu'il y a dans l'expression d'Aristote la nuance que j'y donne. — *Une foule d'autres choses*. C'est-à-dire les attributs et les accidents des substances. — *Qui réduit les choses à l'unité*. En comprenant sous un genre unique la multiplicité des quali-

substances, mais pour atteindre aussi tout le reste; nous ne connaissons pas exclusivement la substance; mais nos connaissances s'étendent fort au-delà d'elle, et il y aurait à citer des milliers d'exemples de ce genre. [35] Or, de toute nécessité et comme conséquence de la doctrine même, si les Idées sont susceptibles de participation, il ne peut y avoir d'Idées que pour les substances toutes seules, puisque en effet la participation ne peut pas être indirecte, et que chaque substance réelle ne participe à son Idée qu'en ce sens que cette substance ne peut jamais devenir l'attribut de quoi que ce soit. Par exemple, si un objet quelconque participe de l'Idée du double en soi, il participe aussi de l'Idée de l'éternel; mais ce n'est qu'indirectement, parce

tés que la substance peut avoir, ou la multiplicité des individus auxquels le genre s'applique. — *Tout le reste*. Les attributs et les qualités des êtres, outre leur substance.

§ 35. *Que pour les substances toutes seules*. Et cependant les Platoniciens, du moins selon Aristote, admettent des Idées pour des choses autres que les substances. — *Chaque substance réelle*. Le texte est ici un peu obscur, parce que les expressions dont se sert Aristote sont trop peu déterminées; et l'on ne peut fixer le sens de ce passage que d'après les théories générales, soit d'Aristote lui-même, soit de Platon, qu'il critique. — *Qu'en ce sens que cette substance*. Des commentateurs ont compris au contraire qu'il s'agissait de l'Idée, qui ne peut jamais devenir un attribut. Cette propriété est éminemment celle de la substance, d'après les *Catégories*, ch. v, § 1, p. 60 de ma traduction. — *Par exemple*. L'exemple cité par Aristote ne concorde pas exactement avec ce qui précède, quel que soit d'ailleurs le sens qu'on y donne. Cet exemple prouve seulement que l'objet qui est

que c'est indirectement que le double peut être éternel. [36] La conséquence de ceci, c'est que les Idées sont la substance même des choses, puisque, des deux parts, dans le monde des Idées et dans ce monde-ci, la substance est désignée de la même manière. Si cela n'était pas, que voudrait-on dire en affirmant qu'en dehors des êtres il existe une autre chose, à savoir, l'Unité au-dessus de la Pluralité? Mais s'il n'y a qu'un seul et même genre pour les Idées et pour les êtres qui en participent, il y aura dès lors un terme commun entre les Idées et les êtres qui participent des Idées; car entre les Dyades sensibles sujettes à périr, et les Dyades qui, tout en étant multiples, n'en sont pas moins éternelles, la Dyade ne peut pas être plus une et plus identique qu'elle ne l'est entre la Dyade en soi et

double participe immédiatement à l'Idée du double, et qu'il ne participe qu'indirectement à l'Idée de l'éternel.

§ 36. *Les Idées sont la substance même des choses*. Ce sens, qui n'est pas tout à fait conforme au texte reçu, est emprunté au Commentaire d'Alexandre; et il est justifié par le § précédent, où il est dit qu'il n'y a d'Idées que pour les seules substances. — *Si cela n'était pas*. C'est-à-dire, si la substance des Idées était autre que la substance des choses réelles. — *S'il n'y a qu'un seul et même genre*. C'est-à-dire, si la substance s'entend des choses réelles, de même qu'elle s'entend des Idées. — *Il y aura dès lors un terme commun*. Alors les deux mondes des Idées et des réalités sensibles s'expliquent mutuellement, en se confondant. — *Les Dyades sensibles*. C'est-à-dire, tous les objets qui se comptent deux par deux, comme nos mains, nos pieds, nos yeux, etc., et qui sont destinés à périr, par opposition aux dualités mathématiques, qui sont éternelles, mais qui ont de commun avec

une Dyade particulière. Que si au contraire le genre n'est pas le même entre les Idées et les choses, il n'y a plus là qu'une simple homonymie, et une ressemblance, qui n'a pas plus de valeur que si l'on appelait du seul et même nom d'homme Callias, je suppose, et un morceau de bois, sans qu'on pût découvrir entre eux la moindre condition commune.

[37] La critique la plus grave à élever contre la théorie des Idées, c'est de rechercher en quoi les Idées peuvent servir à expliquer les choses sensibles, soit dans ce que ces choses ont d'éternel, soit dans ce qu'elles ont de passager et de périssable. [38] Ainsi, les Idées ne peuvent jamais être pour les choses, ni causes d'un mouvement, ni causes d'un changement quelconque. Elles ne peuvent pas davantage servir, ni à nous faire comprendre et savoir les autres choses, puisqu'elles n'en sont pas la substance et que, pour être la substance des choses, elles devraient être dans les choses elles-mêmes ; ni servir à faire exister les

les dualités sensibles que c'est également le nombre Deux qui les constitue les unes et les autres. Si ce point est commun entre ces deux genres de dualités, pourquoi la dualité idéale et une dualité réelle quelconque seraient-elles moins identiques ? — *Si... le genre n'est pas le même.* C'est-à-dire, si la substance idéale ne se confond pas avec la substance réelle, si l'Idée n'est pas la chose, et réciproquement.

§ 38. *Causes d'un mouvement.* Voir plus haut, ch. VI, § 20. — *Bien que ce soit Anaxagore.* Voir plus haut, § 13. Il semblerait résulter de ce passage que c'est Anaxagore qui a le premier inventé la théorie des Idées, même

choses, puisqu'elles ne se trouvent pas dans les êtres qui en participent. A toute force, on pourrait supposer qu'elles en sont les causes, comme la blancheur est une cause dans l'objet blanc auquel elle est mêlée. Mais cette explication est trop facile à réfuter, bien que ce soit Anaxagore qui l'ait avancée le premier, suivi ensuite par Eudoxe et par bien d'autres après lui. Rien ne serait plus aisé que d'accumuler une foule d'objections insurmontables contre cette théorie.

[39] Du reste, quoi qu'on en pense, les Idées ne peuvent donner naissance aux autres choses d'aucune des manières où l'on entend ordinairement cette relation. Ainsi, dire que les Idées sont des exemplaires des êtres et que tout le reste des choses en participe, ce sont des mots

avant Platon ; mais il n'en est rien, et il s'agit uniquement ici de la théorie du mélange originel des choses, à laquelle Anaxagore a attaché son nom. — *Eudoxe,* platonicien, un des élèves directs du maître. Aristote en parle encore comme d'un astronome ; voir plus loin, liv. XII, ch. VIII, § 10.

§ 39. *Donner naissance aux autres choses.* — C'est-à-dire, être causes de leur essence ou de leur existence. — *D'aucune des manières.* Sur les différentes manières dont une chose peut venir d'une autre, voir plus loin, liv. V, ch. XXIV. Ces différents points de vue sont ceux qu'adopte Aristote lui-même. — *De simples métaphores, bonnes pour la poésie.* Cette critique est devenue célèbre sous cette forme, et elle a été mille fois répétée. Aristote lui-même y est revenu à plusieurs reprises ; voir les *Derniers Analytiques,* liv. II, ch. XIII, § 26, p. 265 de ma traduction ; *Topiques,* liv. IV, ch. III, § 5, et liv. VI, ch. II, § 4, page 214 ; *Météorologie,* liv. II, ch. III, § 12, p. 126 de ma traduction. — *Les regards fixés sur les idées.* Dans le *Timée,* p. 134 de la tra-

parfaitement vides et de simples métaphores, bonnes pour la poésie. Qu'est-ce que c'est que de produire une chose quelconque, en ayant les regards fixés sur les Idées? Une chose peut très bien ressembler ou devenir semblable à une autre, sans même avoir été modelée sur elle : par exemple, que Socrate existe ou qu'il n'existe pas, il peut très bien y avoir quelqu'un qui lui ressemble ; et il en serait évidemment de même si l'on supposait que Socrate est éternel.

[40] Il pourrait en outre y avoir ainsi plusieurs Exemplaires pour une seule et même chose; et, par suite, il pourrait y avoir également pour elle plusieurs Idées : pour l'homme, si l'on prend cet exemple, il y aurait l'Idée de l'animal, l'Idée du bipède, et en même temps encore l'Idée de l'homme en soi. [41] Ajoutez que les Idées ne sont pas seulement les exemplaires des choses

duction de M. V. Cousin, il est dit que Dieu, en créant et en ordonnant le monde, avait les yeux fixés sur les Idées. C'est sans doute à ce passage qu'Aristote fait allusion. — *Que Socrate est éternel.* Comme le sont les Idées, afin de servir éternellement d'exemplaire à tous ceux qui lui ressembleraient. Il y a des traducteurs qui ont fait de cette phrase le commencement de la suivante, au lieu d'en faire la fin de celle qui précède. Avec M. Bonitz, je préfère cette dernière interprétation.

§ 40. *Plusieurs Exemplaires.* Objection fort grave contre la théorie des Idées. Cette objection est suivie de plusieurs autres qui n'ont pas le moindre rapport à Socrate, non plus que celle-ci.

§ 41. *A l'égard des espèces dont il est formé.* Ce sens se

sensibles ; elles sont leurs propres exemplaires ; et, par exemple, le genre est un exemplaire à l'égard des espèces dont il est formé. Il en résulte alors qu'une seule et même chose peut être tout à la fois exemplaire et copie. [42] Une impossibilité, non moins forte, à ce qu'il semble, c'est que la substance puisse être en dehors de la chose dont elle est la substance ; et par conséquent, comment les Idées, qui sont les substances des choses pourraient-elles en être séparées? On prétend bien, dans le *Phédon,* que les Idées sont causes de l'existence et de la production des choses ; mais pourtant les Idées elles-mêmes ont beau exister, les êtres qui en participent ne se produisent pas sans l'action d'une cause qui puisse les mettre en mouvement. [43] Et puis, une foule de choses sont produites par la main de l'homme, une maison, par exemple, un anneau,

justifie par la leçon que donne la reproduction textuelle de ce passage au liv. XIII, ch. v, § 4. Les derniers éditeurs de la *Métaphysique*, MM. Schwegler et Bonitz, ont peut-être poussé le scrupule trop loin en refusant de profiter de cette variante autorisée par le livre XIII. C'est la seule qui soit d'accord avec la pensée de ce § 41. — *Exemplaire et copie.* Ainsi le genre est une copie de l'Idée, et il est un exemplaire pour les espèces qui lui sont subordonnées.

§ 42. *Une impossibilité non moins forte.* Voir plus loin, liv. VII, ch. vi, § 7, et ch. xiv, § 2, la même critique plus développée. Voir aussi *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. xi, § 1, p. 64 de ma traduction. — *Dans le Phédon.* Voir le *Phédon*, p. 283 de la traduction de M. V. Cousin ; voir aussi le *Traité de la Production*, liv. II, ch. ix, § 4, p. 166 de ma traduction.

§ 43. *Nous ne disons pas.* Aristote, en s'exprimant à la première personne, se fait plus

pour lesquelles nous ne disons pas néanmoins qu'il y ait des Idées. Pourtant, il est bien clair qu'une foule d'objets peuvent, ou exister, ou se produire, par des causes du genre de celles qui produisent les choses que nous venons de citer.

[44] D'une autre part, si les Idées sont des nombres, peuvent-ils être les causes des choses? Est-ce en ce sens que chacun des êtres serait des nombres différents, et qu'ainsi tel nombre serait l'homme, tel autre serait Socrate, tel autre Callias? Mais comment ceux-là seraient-ils causes de ceux-ci? Il importe peu d'ailleurs que les uns soient éternels, et que les autres ne le soient pas. [45] Si l'on prétend que les êtres d'ici-bas sont des proportions et des rapports de nombres, comme l'est en musique l'accord des sons, il est incontestable alors qu'il doit y avoir une

platonicien qu'il n'est, ou plutôt il parle au nom des Platoniciens; voir plus haut § 31. — *Qu'il y ait des Idées.* On a reproché à Aristote d'avoir ici mal rendu la pensée de Platon, qui affirme au contraire qu'il y a des Idées mêmes pour les produits de l'art sortant de la main de l'homme. Voir la *République*, liv. X, p. 239 de la traduction de M. V. Cousin. — Avec le § 43 cesse la reproduction textuelle de toute cette discussion dans le liv. XIII, ch. IV et V; voir plus haut, § 29.

§ 44. *Si les Idées sont des nombres.* Voir plus haut, § 27, la théorie du nombre idéal, prêtée à Platon. — *Ceux-là.* Les nombres idéaux. — *Ceux-ci.* Les nombres ordinaires.

§ 45. *Sont des proportions et des rapports de nombres.* Et non plus des nombres mêmes. La symphonie en musique n'est qu'un certain rapport de nombres, elle n'est pas un nombre proprement dit. — *Dont les choses*

certaine unité dont les choses sont les rapports; et si cette unité est la matière, il en résulte que les nombres eux-mêmes ne sont plus que des rapports d'une chose à une autre chose. Je m'explique : si Callias est un certain rapport numérique de feu et de terre, d'eau et d'air, et s'il est aussi l'homme en soi, l'Idée sera le nombre de quelques autres objets; l'Idée nombre et l'homme en soi, qu'en réalité ce soit ou que ce ne soit pas là un nombre déterminé, ne seront plus qu'un rapport numérique entre certaines choses; ce ne sera plus un nombre proprement dit; l'Idée, par cela même, cessera absolument d'être un nombre quelconque.

[46] Autre objection. De plusieurs nombres, on peut toujours former un seul nombre. Mais comment de plusieurs Idées peut-il se former

sont les rapports. C'est la traduction exacte du texte; mais il vaudrait peut-être mieux traduire : « Où les nombres expriment les rapports des parties ». — *Un certain rapport numérique.* C'est-à-dire que Callias est formé d'une certaine quantité de particules de feu, de terre, d'eau et d'air; et il n'est nombre qu'autant que les rapports de ces parties peuvent être exprimés par des nombres proportionnels. — *L'Idée sera le nombre.* M. Bonitz remarque avec raison qu'Aristote aurait dû dire : « Rapport numérique », au lieu de Nombre. Tout ce § est loin d'être net; mais les manuscrits n'offrent pas de variante qui puisse éclaircir ces obscurités. — *L'Idée... cessera.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 46. *De plusieurs nombres.* Tout nombre quelconque peut être joint à un autre nombre; et l'addition de ces nombres forme un nombre nouveau. Mais une Idée ne peut pas se joindre à une autre Idée, celle de l'homme à celle du cheval; et c'est là une profonde différence entre les

une seule Idée? Si l'on dit que ce n'est pas avec les Idées que se forme le nombre total, mais que c'est avec les unités dénombrées, comme le nombre dix mille, par exemple, se compose des unités qui le forment, que sont alors les unités des Idées les unes par rapport aux autres? Ici l'on va se créer de bien étranges difficultés, soit qu'on les fasse d'espèces dissemblables, et qu'elles ne soient pas les mêmes les unes par rapport aux autres unités, soit que toutes les autres unités d'Idées différentes ne se ressemblent pas davantage. En effet, puisque les Idées sont dénuées de toute qualité, en quoi pourraient-elles différer entre elles? Tout cela n'est guère raisonnable, et c'est en contradiction avec la pensée générale du système. [47] Bien plus, on sera nécessairement conduit à imaginer un nombre d'espèce nouvelle, qui deviendra l'objet propre de l'arithmétique, et à créer tous ces Intermédiaires, pour les appeler du nom qui leur a été donné par quelques philosophes. Mais

Idées et les nombres, qu'on veut cependant identifier. — *Si l'on dit.* Le texte n'est pas aussi formel; mais j'ai cru pouvoir ajouter ces mots pour rendre la pensée plus claire. — *Des Idées.* J'ai ajouté encore ces mots, qui sont indispensables. Toute la fin de ce § est d'une concision extrême, et j'ai dû le développer un peu pour le rendre plus compréhensible. — *Tout cela n'est guère raisonnable.* Le jugement est sévère; mais on ne saurait le désapprouver, en supposant que l'analyse d'Aristote soit exacte.

§ 47. *Un nombre d'une nouvelle espèce.* C'est ce que, selon Aristote, Platon appelait les Intermédiaires; voir plus haut, ch. VI, § 8. — *Par quelques philosophes.* Aristote désigne expressément Platon, ch. VI, § 8. — *Comment... et que sont-ils?* J'ai admis ici la variante qu'a adoptée M. Bonitz, et qu'il a tirée de quelques manuscrits.

§ 48. *L'une et l'autre Dyade.* Dans le système platonicien, la Dyade ne représente pas le nombre Deux; elle représente le Grand et le Petit; voir plus haut, ch. VI, § 11; ici cependant il semble bien qu'il s'agit du nombre Deux, puisque Aristote parle des unités qui le composent. Mais, pour comprendre cette objection d'Aristote, il faut se rappeler que Platon a fait de la Dyade le principe de tous les nombres. Aristote demande alors d'où viennent les unités qui la forment. Elles doivent venir nécessairement, d'après le principe platonicien, d'une autre Dyade, et ainsi à l'infini.

§ 49. *Veut-on.* Le texte est moins précis. C'est la seconde partie de l'alternative; la première partie, celle qui suppose les unités semblables entre elles, a été exposée plus haut, § 46. —

ces intermédiaires, comment existent-ils, et que sont-ils? De quelle source peuvent-ils venir? A quoi bon, d'ailleurs, des intermédiaires entre les choses sensibles de ce monde et les Idées?

[48] Il faut supposer aussi que les unités qui entrent dans l'une et l'autre Dyade viennent de quelque Dyade antérieure. Mais c'est là quelque chose d'absolument impossible; et puis, comment peut-il se faire que le nombre totalisé devienne une unité?

[49] Veut-on encore après toutes ces objections que les unités soient différentes les unes des autres? Alors, il fallait le dire avec précision, comme le font ceux qui reconnaissent quatre éléments ou deux éléments; car ces philosophes, loin de prendre pour principe un terme commun et vague, comme celui de Corps, qui pourrait convenir à tous les éléments, spécifient le feu

ou la terre, laissant de côté la question de savoir si le mot de Corps est ou n'est pas quelque chose de commun à tous les éléments qu'ils admettent. [50] Mais ici l'on nous parle de l'unité, qui serait composée de parties semblables comme le sont le feu ou l'eau, dont toutes les parties sont similaires. Or, s'il en est ainsi, les nombres ne peuvent plus être des substances ; et il est évident que, si l'on croit avoir l'Unité en soi, et qu'on en fasse un principe, c'est qu'on prend le terme d'Unité en plusieurs sens ; car autrement cette unité serait impossible à comprendre.

[51] En voulant ramener les réalités à des principes, les partisans des Idées composent les longueurs avec le long et le court, c'est à dire avec le Petit et le Grand ; la surface, avec le large et l'étroit ; et le corps, avec l'épais et le

Quatre éléments. C'est Empédocle. — *Ou deux éléments*. C'est Anaxagore. — *Et vague*. J'ai ajouté ces mots. — *Qui pourrait convenir à tous les éléments*. Même remarque.

§ 50. *Ici*. C'est-à-dire, dans la doctrine platonicienne. — *Composée de parties semblables*. Voir plus haut, § 46. — *Ne peuvent plus être des substances*, parce que les choses, les substances réelles, sont toujours composées d'éléments divers, et que toutes leurs parties ne sont pas similaires. — *Si l'on croit avoir l'Unité en soi*. Le texte n'est pas aussi précis ; mais j'ai dû le développer pour rendre la pensée plus claire. — *On prend... en plusieurs sens*. De telle façon qu'en un sens il y a vraiment unité, et qu'en un autre sens, l'unité est factice. — *Cette unité*. L'expression du texte est toute indéterminée.

§ 51. *Les partisans des Idées*. Aristote ne parle plus ici à la première personne, comme s'il était lui-même partisan de la théorie des Idées ; voir plus haut, § 31. — *Peut-elle contenir*. En d'autres termes : « Comment de

mince. Mais comment la surface peut-elle contenir la ligne? Ou, comment le solide contiendrait-il la ligne et la surface, puisque le large et l'étroit sont des genres différents, comme le sont également l'épais et le mince ? [52] Ainsi donc, de même qu'il n'y a pas de nombre dans tout cela, parce que le Peu et le Beaucoup sont aussi toute autre chose, de même il est clair qu'aucun des termes supérieurs, par exemple, le large, n'est pas le genre de l'épais; car alors le corps se réduirait à une surface d'une certaine espèce. [53] Et puis, d'où viennent les points qui sont dans les corps? Platon lui-même combattait cette conception particulière du point, comme étant purement géométrique; mais il appelait le point le principe de la ligne; et il le considérait souvent de cette façon, pour expliquer les lignes

la surface pourra-t-on faire dériver la ligne? » puisque ce sont des genres différents. D'ailleurs, cette objection, qui est fort sérieuse, ne semble pas ici tenir assez étroitement à ce qui précède.

§ 52. *Il n'y a pas de nombre dans tout cela*. Ainsi, Aristote lui-même semble reconnaître qu'il se laisse aller à une digression. — *Toute autre chose*. Que des lignes et des surfaces ; toute autre chose que le solide, l'épais ou le mince, le large ou l'étroit. — *Des termes supérieurs*. Le solide est un terme supérieur à celui de surface, de même que la surface est supérieure à la ligne. — *Le large*. Le large répond à la surface ; l'épais répond au corps.

§ 53. *D'où viennent les points*. La digression, commencée un peu plus haut, continue jusqu'à la fin du §. — *Platon... combattait*. On a remarqué que rien de pareil ne se retrouve dans les Dialogues tels que nous les avons ; et l'on en conclut que la théorie indiquée ici devait avoir été exposée de vive voix par Platon, et qu'elle n'avait pas été écrite par

indivisibles. Du reste, comme il faut nécessairement que ces lignes aussi aient une limite, le même raisonnement qui, d'après lui, démontrait l'existence de la ligne, démontrait également l'existence du point.

[54] Une objection générale contre la théorie des Idées, c'est que, le but de la philosophie étant de rechercher la cause de tout ce qu'on peut observer, nous avons négligé ici cet objet capital, puisque nous ne disons rien de la cause d'où vient le principe du changement, et que, tout en croyant expliquer l'essence des choses visibles, nous ne faisons qu'imaginer d'autres substances à côté de celles-là. [55] Quant à savoir comment celles-ci sont les substances de celles-là, nous ne répondons à cette question que par des mots tout à fait vides de sens, puisque le mot de Participation est, ainsi que nous l'avons déjà remar-

lui. Elle faisait sans doute partie de ces « théories non écrites de Platon », auxquelles Aristote avait consacré un ouvrage spécial, qui n'est pas dans le catalogue de Diogène de Laërce, éd. Firmin-Didot, p. 116. — *Combattait.* C'est le mot même dont se sert Aristote; mais par là il veut dire seulement que Platon renvoyait à la géométrie, et non à la philosophie, la question de savoir ce que c'est que le point.

§ 54. *Nous avons négligé.* Dans tout ce passage, Aristote ne cesse de parler à la première personne comme s'il était partisan de la théorie des Idées; voir plus haut, §§ 31 et 51. — *Le principe du changement.* Et du mouvement; voir plus haut, § 38, et ch. VI, § 20. — *Imaginer d'autres substances.* Voir plus haut, § 29.

§ 55. *Des mots tout à fait vides.* Aristote a déjà employé cette expression sévère; voir plus haut, § 39. — *Ainsi que nous l'avons déjà remarqué.* Voir plus haut, ch. VI, §§ 6 et 7.

qué, une expression qui ne signifie absolument rien.

[56] Les Idées laissent également tout à fait de côté le principe qui est la base de toutes nos connaissances, le principe par lequel agissent l'Intelligence et la Nature entière, et que nous plaçons, à titre de cause, parmi les principes que nous admettons. [57] C'est que les mathématiques sont devenues de nos jours toute la philosophie, parce qu'il faut, dit-on, les cultiver pour pouvoir comprendre le reste des choses. On pourrait trouver, en outre, que la substance prétendue qu'on donne aux choses comme leur matière, est encore plus mathématique que réelle, et qu'elle peut être, comme le Grand et le Petit, un attribut et une différence de la substance et de la matière, bien plutôt qu'elle n'est la matière

§ 56. *Le principe qui est la base.* La cause finale. Voir plus haut, ch. VI, § 21. — *Par lequel.* Peut être vaudrait-il mieux dire : « Pour lequel ». Mais l'expression grecque n'est pas aussi précise. La nuance est d'ailleurs peu importante, et la pensée ne peut faire le moindre doute.

§ 57. *Toute la philosophie.* Ceci s'applique plutôt aux Pythagoriciens qu'à l'école de Platon. C'est, d'ailleurs, un reproche qu'on a fait souvent aux mathématiques et non sans raison. Elles le méritent encore de nos jours à certains égards; et, par exemple, elles ont essayé plus d'une fois de s'attribuer la logique, et même la métaphysique. Descartes, le grand mathématicien, les avait cependant averties de n'en rien faire, *Discours de la Méthode,* p. 128, édition V. Cousin. Mais Pascal n'avait pas tenu compte de ce sage conseil; et bien d'autres après lui l'ont imité. — *Dit-on.* Voir la *République* de Platon, liv. VII, p. 89, traduction de M. V. Cousin. — *La substance*

elle-même. C'est également ainsi qu'aux yeux des Naturalistes la substance des choses est le Rare et le Dense, qu'ils regardent comme les premières différences du sujet, tandis que le Rare et le Dense ne sont que des rapports de plus ou de moins.

58 Quant au mouvement, si le Plus et le Moins sont du mouvement véritable, il est clair que les Idées aussi doivent être en mouvement. Mais si les Idées sont immobiles, d'où le mouvement pourrait-il venir ?

59 Or, en supprimant le mouvement, on anéantit du même coup toute étude de la nature. On ne peut plus même démontrer, ce qui semblait pourtant bien facile, que la totalité des choses considérées forme une unité, puisque, par ce pro-

prétendue. J'ai ajouté ce dernier mot pour éclaircir la pensée; voir plus loin, liv. XIV, § 1. — *Aux yeux des Naturalistes.* Les philosophes de l'école d'Ionie. Voir plus haut, ch. III, § 12. Voir aussi la *Physique,* liv. I, ch. v, § 1, p. 453 de ma traduction.

§ 58. *Si le Plus et le Moins.* L'expression du texte est tout à fait indéterminée; j'ai dû la préciser. — *Si les Idées sont immobiles.* C'est un des reproches que leur fait Aristote; voir plus haut, ch. VI, § 20.

§ 59. *En supprimant le mouvement.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Toute étude de la nature.* C'est ce que Aristote a prouvé dans tout le cours de son ouvrage, la *Physique.* Sans le mouvement, il n'y a pas de phénomènes; et par conséquent, la science n'a plus de matière. — *La totalité... forme une unité.* C'est-à-dire, comme la suite le prouve, que tous les caractères communs observés dans les individus puissent former une unité. — *Ce procédé d'abstraction.* Le texte dit positivement : « d'exposition ». Voir sur le sens de ce mot plus loin, liv. III, ch. VI, § 8; liv. XIII, ch. IX, § 12;

cédé de l'abstraction, l'on ne fait pas que toutes les choses qu'on réunit forment une unité réelle, mais on ajoute seulement une certaine unité, en supposant qu'on puisse embrasser aussi la totalité des choses qu'on prétend réunir. Cette conclusion même n'est possible que si l'on accorde que l'universel est le genre; ce qui, dans quelques cas, n'est pas exact.

60 On ne donne également aucune explication pour ce qu'on met à la suite des nombres, à savoir : les longueurs, les surfaces et les solides; et l'on ne dit, ni comment elles sont, ni comment elles pourraient être, ni quelles propriétés elles peuvent présenter. Or, il n'est pas possible que ce soient là aussi des Idées, puisque ce ne sont plus des nombres. Les êtres intermédiaires ne sont pas davantage des Idées, puisque ces intermédiaires sont des entités mathématiques; et enfin, les êtres périssables ne sont pas des

liv. XIV, ch. III, § 4; et dans les *Réfutations des Sophistes,* ch. XXII, § 18, p. 406 de ma traduction. — *L'universel.* C'est-à-dire le caractère commun aux individus du même genre. — *Dans quelques cas.* Aristote aurait dû spécifier ces cas; mais on pourrait suppléer assez aisément à son silence. Le genre représente l'essence de la chose, tandis que les choses peuvent souvent avoir un attribut commun, qui ne représente pas le genre de ces choses, ni leur essence.

§ 60. *A la suite des nombres.* Les longueurs, les surfaces, les solides sont considérés idéalement comme les nombres par les Platoniciens; mais, à l'égard de ces nouvelles entités, ils ne se sont pas prononcés; et Aristote critique ce silence. — *Un quatrième genre.* Les trois premiers sont :

Idées non plus. Il y aurait donc là, à ce qu'il semble, un quatrième genre à ajouter à tous les autres.

[61] En un mot, quand on étudie les éléments de tout ce qui est, sans faire des distinctions indispensables entre les sens multiples où le mot d'Être peut être conçu, il est impossible de découvrir ces éléments. C'est surtout impossible quand on cherche à savoir de quels éléments les choses sont formées, en suivant la méthode des partisans des Idées. On est hors d'état, avec ces procédés, de dire d'où viennent dans les choses la passivité ou l'action, ni d'où vient qu'une chose est droite ; et si l'on y parvient, ce n'est absolument que pour les substances toutes seules. Donc, chercher de cette façon les éléments de toutes choses, ou s'imaginer qu'on les possède, c'est être également éloigné de la vérité. [62] Comment, en effet, apprendre quels sont les éléments

les Idées confondues avec les nombres; les intermédiaires ou nombres idéaux; et enfin les choses telles que l'observation sensible nous les donne.

§ 61. *Les sens multiples où le mot d'Être peut être conçu.* Voir plus loin, liv. V, ch. 7, consacré tout entier à l'explication des divers sens où l'on peut concevoir la notion de l'Être.— *Des partisans des Idées.* Le texte est moins formel. — *La passivité ou l'action.* Ce sont des modes de la substance; ce ne sont pas des substances.— *Les éléments de toutes choses.* Le texte n'est pas plus précis; mais la suite montre que Aristote veut dire ici qu'on ne doit pas chercher les principes de tout sans exception, parce qu'il y a des principes qui sont la condition préalable de toute connaissance et qu'on n'a pas besoin d'étudier spécialement.

§ 62. *Sans exception.* J'ai ajouté

de toutes choses sans exception ? Évidemment il est impossible qu'on possède à cet égard absolument aucunes données préliminaires; car, de même que, quand on apprend la géométrie, on peut bien posséder préalablement d'autres notions que celles-là, mais qu'on ne sait rien à l'avance des choses spéciales que la science géométrique doit enseigner, et qu'on désire apprendre, de même aussi pour toutes les autres sciences. [63] Par conséquent, s'il est vrai qu'il y ait une science de toutes choses, ainsi qu'on nous l'affirme quelquefois, celui qui rechercherait cette science universelle ne devrait donc posséder aucune espèce de connaissance préalable. Or, rien ne peut s'apprendre qu'à la condition de certaines notions antérieures, soit sur toute la chose qu'on veut étudier, soit sur quelques-unes de ses parties, que d'ailleurs ces notions préliminaires viennent de démonstrations ou de définitions. En effet, les éléments au moins

ces mots pour préciser la pensée, qui n'est pas aussi nette dans le texte.

§ 63. *S'il est vrai qu'il y ait une science de toutes choses.* On apprend les solutions de la science spéciale qu'on étudie; mais on n'a pas besoin d'apprendre les axiomes et les principes universels.— *Au moins.* J'ai ajouté ces mots. Pour comprendre une définition, il faut préalablement savoir au moins le sens des mots dont se sert celui qui la donne. C'est un préliminaire absolument indispensable. — *La science qu'on acquiert par l'induction.* Voir pour l'induction, les *Premiers Analytiques*, liv. II, ch. XXIII, § 1, p. 325 de ma traduction. Voir, pour tout ce passage et pour l'acquisition des

dont se compose la définition doivent être antérieurement connus et avoir une clarté suffisante, condition à laquelle est soumise également la science qu'on acquiert par l'induction. [64] Cependant, si cette connaissance préalable de l'ensemble des choses est naturellement en nous, il est bien étrange que nous possédions cette science, qui est la plus haute de toutes, sans nous douter même que nous la possédions.

[65] Et encore, comment sera-t-il donné à quelqu'un de connaître les éléments dont cette science primordiale se compose? Et comment les expliquera-t-on clairement? C'est là un difficile problème, et l'on pourrait fort bien se poser ici les questions qu'on se pose quelquefois sur les syllabes formées par certaines lettres. Soit, par exemple, la syllabe D S A. Les uns soutiennent qu'elle est formée du D, de l'S et de l'A ; d'autres au contraire soutiennent qu'il y a là un son

principes, les *Derniers Analytiques*. liv. I, ch. I, § 1, p. 2, et liv. II, ch. XIX, § 4, p. 287 ; voir aussi la *Morale à Nicomaque*, liv. VI, ch. II, § 3, p. 199 de ma traduction.

§ 64. *Cependant, si cette connaissance*. La même phrase est reproduite textuellement dans les *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. XIX, § 4. Je ne saurais dire si c'est la *Métaphysique* qui en a la priorité.

§ 65. *Qu'on se pose quelquefois sur les syllabes*. Ce rapprochement est assez inattendu et assez bizarre. — *La syllabe DSA*. La leçon ordinaire est SMA, au lieu de DSA ; mais déjà Alexandre d'Aphrodise la corrige, et il admet la syllabe ZA par Zêta, qui se prononçait DS ou SD. Voir plus loin, liv. XIV, ch. VI, ce qui est dit des trois lettres doubles de l'alphabet grec, Zêta, Xi et Psi. Il est clair qu'il s'agit ici

différent, qui n'est aucun de ceux qu'on connaît. [66] Mais peut-on demander encore : Pour les choses qu'on ne connaît qu'à la condition de les sentir, comment les connaître si l'on n'en a pas la sensation ? Cependant, il faudrait qu'on les connût sans les sentir, si, en effet, les éléments de toutes choses sont identiques, de même que les syllabes composées se forment avec les lettres ordinaires.

[67] En résumé, il résulte de ce que nous venons d'exposer que tous les philosophes, à ce qu'il semble, se sont bien occupés comme nous des causes qui sont énumérées dans notre *Physique*, et en dehors desquelles nous ne saurions en reconnaître aucune autre. Mais les études dont ces divers principes ont été l'objet sont bien vagues; et si, à certains égards, on les a tous entrevus et indiqués avant nous, à d'autres égards on peut affirmer qu'on n'en a rien dit.

de la même question ; mais on pourrait croire que cette fin du § est une interpolation.

§ 66. *Mais, peut-on demander encore*. Le texte n'est pas aussi précis ; j'ai cru indispensable de marquer clairement que c'est une dernière objection faite à la théorie des Idées. — *Sans les sentir*. J'ai ajouté ces mots. — *Sont identiques*. Comme le prétendent les Platoniciens. V. plus haut, § 46.

§ 67. *Dans notre Physique*. Voir la *Physique*, liv. II, ch. III, § 10, p. 23 de ma traduction. Ce sont les quatre causes que Aristote a réduites en système, et qui, selon lui, suffisent à expliquer tous les phénomènes. — *On les a tous entrevus*. Il semble, au contraire, d'après tout ce qui précède que les philosophes antérieurs avaient vu tout au plus deux des quatre causes : la cause matérielle et la cause motrice.

68 Sur toutes choses, la philosophie première n'a guère fait, ce semble, que bégayer, parce qu'elle était jeune alors, et qu'elle en était à ses débuts et à ses premiers pas. C'est ainsi, par exemple, qu'Empédocle expliquait la constitution des os, en disant que c'est une proportion. Il nous donne cela pour l'essence et la substance de la chose qu'il prétend décrire. Mais nécessairement l'explication serait tout aussi bonne, par exemple, pour la chair et pour toute autre chose, lesquelles sont également des proportions, à moins que rien au monde ne soit une proportion ; car c'est grâce à la proportion que la chair, les os et tout autre corps quelconque sont ce qu'ils sont; ce n'est plus par la matière qui pourtant, selon Empédocle, est le feu et la

§ 68. *La philosophie première.* Il faut entendre ici la philosophie première, au sens où Aristote lui-même l'a précédemment définie, en d'autres termes, la Métaphysique. — *Que bégayer.* Voir plus haut, ch. III, § 28, le passage où Aristote, faisant le plus grand éloge d'Anaxagore, compare ses devanciers divers à des gens qui auraient été dénués presque de toute raison. — *Empédocle.* Aristote prend ici Empédocle pour exemple de l'insuffisance de toute la philosophie antérieure. Cette préférence est peut-être injuste; et bien d'autres philosophes ont été moins raisonnables encore que lui. Cette critique ne paraît pas tout à fait d'accord avec l'estime qui a été exprimée plus haut pour Empédocle, ch. IV, § 8. — *La constitution des os.* Aristote revient sur cette théorie de la proportion selon Empédocle, *Traité de l'Ame*, liv. I, ch. IV, § 6, page 138 de ma traduction, et *Traité de la Production des choses,* liv. II, ch. VI, § 5, p. 150 de ma traduction. Il parle encore de la constitution des os d'après cette théorie, *Traité des parties des animaux,* liv. I, ch. I, p. 642, *a*, 20, édition de Berlin.— *Si quelque autre philosophe.* Aristote a déjà fait une objection de ce genre à Anaxagore, plus haut, § 13.

terre, l'air et l'eau. Si quelque autre philosophe eût avancé ces théories, Empédocle lui aurait fait nécessairement les mêmes objections que nous lui faisons; mais il est vrai qu'à cet égard il ne s'est pas prononcé très clairement.

69 Quant à nous, quoique nous ayons bien assez longuement discuté tous ces points dans ce qui précède, nous aurons à revenir sur ce sujet, afin de lever tous les doutes qui pourraient encore subsister pour quelques esprits; et nos recherches ultérieures profiteront certainement aux éclaircissements que nous aurons à en tirer.

§ 69. *Afin de lever tous les doutes.* MM. Bonitz et Schwegler sont d'accord pour trouver que ce passage annonce formellement le IIIe livre, et ils en concluent que le IIe livre est mal placé ici, et qu'il interrompt toute la suite de la pensée. Ceci est incontestable. Au fond, il ne fait que traiter à peu près le même sujet que le Ier livre, et c'est là ce qui justifie le titre que lui ont donné les éditeurs grecs : « Le petit-premier livre » (Alpha élatton). Voir pour cette question, la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique.* Le IIIe livre au contraire se rattache étroitement au premier, et il en est la continuation régulière. Le IIe livre contient des pensées qui sont d'Aristote sans doute, mais ce n'est pas son style; c'est peut-être une rédaction d'un de ses élèves comme la *Grande Morale* et la *Morale à Eudème.* Voir, sur ces deux ouvrages, mes Dissertations spéciales.

LIVRE II

(PETIT-PREMIER LIVRE, DES SCHOLIASTES GRECS)

CHAPITRE PREMIER

Difficulté de découvrir le vrai : le progrès s'obtient par le concours des efforts réunis ; la splendeur même des phénomènes éblouit notre esprit ; reconnaissance due à tous ceux qui cultivent la science ; chacun a son utilité particulière ; la philosophie est la science spéculative de la vérité ; elle est la plus vraie de toutes les sciences, parce que c'est par elle que les autres peuvent être vraies.

[1] La découverte de la vérité est tout à la fois difficile en un sens ; et, en un autre sens, elle est facile. Ce qui prouve cette double assertion, c'est que personne ne peut atteindre complètement le vrai, et que personne non plus n'y échoue complètement, mais que chacun apporte quelque

§ 1. *Atteindre complètement le vrai.* Cette théorie a été reprise par l'Éclectisme de nos jours, et c'est une des plus vraies qu'il ait soutenues. — *N'y échoue complètement.* En d'autres termes, il n'y a jamais d'erreur absolue, non plus que d'absolue vérité ; et c'est là ce qui permet d'emprunter à chaque système ce qu'il a de vrai, en le jugeant d'après le système qu'on doit avoir soi-même préalablement. — *L'on n'y contribue que pour peu de chose.* Cette pensée est profondément juste, et l'on peut en vérifier de nos jours l'exactitude aussi bien qu'au temps d'Aristote. — *De tous les efforts réunis.* Depuis deux mille ans,

chose à l'explication de la nature. Individuellement, ou l'on n'y contribue en rien, ou l'on n'y contribue que pour peu de chose ; mais de tous les efforts réunis, il ne laisse pas que de sortir un résultat considérable. [2] Si donc il nous est permis de dire ici, comme dans le proverbe : « Quel archer serait assez maladroit pour ne pas « mettre sa flèche dans une porte ? » à ce point de vue, la recherche de la vérité n'offre point de difficulté sérieuse ; mais, d'autre part, ce qui atteste combien cette recherche est difficile, c'est l'impossibilité absolue où nous sommes, tout en connaissant un peu l'ensemble des choses, d'en connaître également bien le détail. Peut-être aussi, la difficulté se présentant sous deux faces, il se peut fort bien que la cause de notre embarras ne soit pas dans les choses elles-mêmes, mais qu'elle soit en nous. De même que les oiseaux de nuit n'ont pas les yeux faits pour

les choses n'ont pas changé, et le spectacle que nous offrent les sciences est aujourd'hui le même chez nous que chez les Grecs. Seulement le théâtre est beaucoup plus vaste, et les amis de la science sont plus nombreux ; mais ils ne sont pas plus ardents ni plus sagaces.

§ 2. *Dans le proverbe.* Le sens de ce proverbe est évident ; et une porte est un but tellement large que l'archer le plus maladroit ne pourrait pas manquer d'y mettre sa flèche. MM. Schwegler et Bonitz s'étonnent avec raison qu'Érasme, Chil. I, cent. VI, 36, ait essayé d'y trouver un autre sens, ingénieux mais faux. — *En connaissant un peu l'ensemble.* Voir plus haut, liv. I, § 10 ; voir aussi les *Premiers Analytiques*, liv. II, ch. XXI, § 8, p. 311 de ma traduction ; et aussi *Physique*, liv. I, ch. I, § 4, p. 431. — *Mais qu'elle soit en nous.* Il y a

supporter l'éclat du jour, de même l'intelligence de notre âme éprouve un pareil éblouissement devant les phénomènes qui sont par leur nature les plus splendides entre tous. [3] Du reste, il est de toute justice d'avoir de la reconnaissance non-seulement pour ceux dont on approuve les doctrines en les partageant, mais encore pour ceux dont on trouve les recherches trop superficielles. Même ceux-là ont contribué, pour une certaine part, au résultat commun en préparant d'avance pour nous la conquête de la science. Si Timothée n'avait pas vécu, une bonne partie de la musique nous manquerait encore; et sans Phrynis, il n'y aurait pas eu de Timothée. La même remarque s'applique tout aussi justement aux philosophes qui ont travaillé à découvrir la vérité. Quelques-uns ont su nous transmettre des théories exactes, et les autres

ici comme un avant-goût de la méthode de Kant; voir la *Critique de la raison pure*, Préface, p. 15 de la traduction de M. Tissot. — *De même que les oiseaux de nuit*. La pensée est juste; mais cette comparaison doit paraître bien peu conforme au style habituel d'Aristote. — *L'intelligence de notre âme*. C'est la traduction mot à mot du texte; mais je doute qu'Aristote eût jamais employé cette expression.

§ 3. *D'avoir de la reconnaissance*. Voir une pensée toute pareille. *Réfutations des Sophistes*, ch. XXII, § 10, p. 436 de ma traduction. — *Timothée*, de Milet, poète et musicien fameux. Ce fut lui qui ajouta quatre cordes à a lyre, et produisit par là des effets d'harmonie inconnus jusqu'à lui. Il vivait vers l'an 400 avant J.-C. — *Phrynis*, également de Milet, musicien célèbre vers l'an 450 avant J.-C. — *Ont fait que ceux-là ont été possibles*. C'est une observation qu'on peut vérifier sur toute

ont fait que les travaux de ceux-là sont devenus possibles.

[4] On a bien raison encore d'appeler la philosophie la science spéculative de la vérité, puisque le but de la spéculation, c'est de connaître le vrai, tout comme l'objet de la pratique c'est d'agir et de produire. En effet, lors même que les gens pratiques se proposent de savoir d'une chose comment elle est, ce n'est pas la cause essentielle de la chose qu'ils regardent; et ils considèrent uniquement la cause relative et actuelle. [5] Or, on ne peut pas savoir la vérité si l'on ne connaît pas la cause. Mais une chose est excellemment ce qu'elle est, entre toutes les autres choses de même genre, quand c'est de celle-là que les autres choses reçoivent leur dénomination synonyme et substantielle. Ainsi, le feu est excellemment le plus chaud de tous

l'histoire des sciences depuis les Grecs jusqu'à nous.

§ 4. *La philosophie*. Voir plus haut, liv. I, ch. I, § 19. — *La cause relative et actuelle*. Voir plus haut, liv. I, ch. I, § 10, où Aristote montre, par l'exemple de la médecine, que la pratique a surtout pour objet de connaître le particulier et non le général. Le médecin doit guérir.

§ 5. *Si l'on ne connaît pas la cause*. Voir plus haut, liv. I, ch. I, § 12. C'est d'ailleurs un principe fondamental qu'Aristote a répété cent fois. Les sciences de nos jours veulent au contraire bannir de leur sein et détruire l'idée de cause. C'est une erreur énorme, et la science ne tardera pas à en revenir. — *De même genre*. J'ai ajouté ces mots, qui m'ont paru un complément indispensable, et que le contexte justifie pleinement. — *Leur dénomination synonyme et substantielle*. C'est la paraphrase du mot « Synonyme » dont on peut voir le sens d'après Aristote, *Catégories*, ch. I, § 1, p. 53 de ma traduction.

les corps, parce que c'est lui qui, dans tous les autres, produit la chaleur. [6] Par une conséquence évidente, ce qu'il y a de plus vrai au monde, c'est ce qui est cause de la part de vérité que les choses subordonnées peuvent encore avoir. Voilà comment les principes des choses éternelles sont toujours aussi les plus vrais de tous ; car ceux-là ne sont point d'une vérité passagère et accidentelle. Pour eux il n'y a rien qui puisse être cause de leur être ; ce sont eux, tout au contraire, qui communiquent l'existence à tout le reste ; d'où l'on peut conclure qu'autant une chose a d'Être, autant aussi elle a de vérité.

§ 6. *Autant une chose a d'Être.* Il faut se rappeler que, dans le système d'Aristote, l'Être a des degrés qu'il distingue avec le plus grand soin ; voir plus loin, liv. V, ch. 7, la définition de l'Être dans toutes ses nuances. La première de toutes, c'est la substance, fondement de toutes les qualités qu'elle peut successivement recevoir, sujet de tous les attributs. Voir les *Catégories*, ch. v, § 3, p. 61 de ma traduction.

CHAPITRE II

Nécessité absolue d'un premier principe en toutes choses ; impossibilité d'une série infinie sous le rapport de la matière, du mouvement, du but final et de l'essence ; double sens de l'idée de génération ; simple succession dans le temps ; conséquences fâcheuses de la doctrine qui admet la série infinie des causes.

[1] Qu'il y ait en toutes choses un principe supérieur, et que les choses ne puissent pas être infinies en succession directe pas plus qu'en espèce, c'est là une vérité de toute évidence.

[2] Ainsi d'abord, sous le rapport de la matière, il est impossible que ce soit à l'infini qu'une chose vienne d'une autre : la chair, par exemple, venant de la terre, la terre venant de l'air, l'air venant du feu, et que cette succession ne s'arrête point. En second lieu, la série infinie

§ 1. *Qu'il y ait en toutes choses un principe.* On peut retrouver dans ce second chapitre non-seulement les pensées d'Aristote ; mais encore presque tout son style. — *En succession directe.* C'est-à-dire, une chose étant causée par celle qui la précède, cette seconde par la troisième, et ainsi de suite à l'infini. — *Pas plus qu'en espèce.* C'est-à-dire qu'une même chose ne peut avoir un nombre infini de causes diverses. Voilà les deux questions qui seront exposées dans tout ce chapitre ; la première, du § 2 au § 13 inclusivement ; la seconde, dans le § 14.

§ 2. *Sous le rapport de la matière.* C'est le premier des quatre principes d'Aristote, la cause matérielle. — *Le principe du mou-*

est également impossible en ce qui concerne le principe du mouvement : par exemple, il ne se peut pas que l'homme soit mis en mouvement par l'air, que l'air soit mis en mouvement par le soleil, que le soleil le soit à son tour par la Discorde des éléments, et que cette série soit absolument sans terme. De même encore pour le but final, la série ne peut pas être davantage poussée à l'infini : la promenade a lieu en vue de la santé ; la santé, en vue du bien-être ; le bien-être, en vue d'une autre chose ; et il ne se peut pas qu'il en soit ainsi de suite à l'infini, une chose étant toujours faite en vue d'une autre chose. La même remarque s'applique tout-à-fait aussi à la cause essentielle.

[3] Quant aux termes moyens au-dessus et au-dessous desquels sont placés le premier et le dernier, c'est nécessairement le terme supérieur qui est la cause de tous ceux qui viennent après lui. [4] Aussi, trois termes étant donnés, si nous avions à dire quel est celui qui, entre les trois, est la cause des deux autres, nous dirions sans

vement. C'est le second principe, la cause motrice. — *Le but final*. Troisième principe, la cause finale. — *La cause essentielle*. Quatrième et dernier principe.

§ 3. *Quant aux termes moyens*. C'est-à-dire, les causes intermédiaires entre la première et la dernière cause, quel que soit le nombre de ces intermédiaires. — *Au-dessus et au-dessous desquels*. Le texte dit précisément : « En dehors desquels ». Ce qui suit justifie la traduction que j'ai cru devoir adopter.

§ 4. *Ne peut être cause de rien*.

hésiter que c'est le premier. En effet, il n'est pas possible de prendre le dernier terme pour cause des autres termes, puisque le terme qui est à la fin de la série ne peut être cause de rien ; et ce n'est pas davantage le terme du milieu, puisqu'il ne pourrait jamais être cause que d'un seul terme. D'ailleurs, il importe peu qu'il y ait un terme moyen unique, ou qu'il y en ait plusieurs, ni qu'ils soient infinis ou limités. Pour l'infini de cette espèce, et, d'une manière générale, pour l'infini, toutes les parties qui le forment sont également des moyens termes jusqu'au dernier, de telle sorte que, s'il n'y a pas de premier terme, il n'y a plus absolument de cause. [5] Mais il n'est pas possible davantage d'aller à l'infini en descendant par en bas, quand le haut est le point de départ, comme dans cette série descendante, l'eau venant du feu, la terre venant de l'eau, et ainsi de suite à l'infini, un

Attendu qu'il n'a rien après lui, et qu'il ne peut être qu'effet et jamais cause. — *D'un seul terme*. Cause du terme qui serait avant lui, si la série allait en remontant ; cause du terme qui serait après lui, si elle allait en descendant. Il n'y a donc que le terme initial qui puisse être cause des deux suivants, soit en haut, soit en bas. — *S'il n'y a pas de premier terme*. Et c'est ce qui arriverait si l'on suppose, que la série peut être infinie dans un sens ou dans l'autre. — *Il n'y a plus absolument de cause*. Et dès lors, il n'y a plus de science possible, puisque la science repose tout entière sur l'idée de cause, comme Aristote l'a dit souvent.

§ 5. *Par en bas*. C'est-à-dire, en descendant d'une cause supérieure à son effet immédiat, qui lui-même devient cause à l'égard de l'effet suivant ; et ainsi de suite, à l'infini.

nouveau genre d'élément succédant sans fin à un autre.

[6] C'est qu'en effet on peut entendre en deux sens cette expression qu'Une chose vient d'une autre ; non pas en ce sens où l'on dit qu'une chose vient dans le temps après une autre chose, comme les Jeux Olympiques viennent des Jeux Isthmiques, mais dans ce sens où l'on dit, par exemple, que de l'enfant qui se développe vient l'homme, et ou que l'air vient de l'eau. [7] Quand on dit que l'homme vient de l'enfant, on entend que l'être qui est devenu quelque chose, vient de ce qui devenait ; en d'autres termes, que l'être accompli vient de l'être qui tendait à s'accomplir. On voit qu'il y a toujours ici une sorte d'intermédiaire ; et de même qu'entre être et ne pas être il y a devenir, de même ce qui devient est intermédiaire entre ce qui est et ce qui n'est pas. Le disciple qui apprend quelque science est en voie de devenir savant ; et c'est

§ 6. *Deux sens.* Dans ce qui suit, le texte énumère trois sens et non deux.— *Qu'Une chose vient d'une autre.* Notre langue ne rend pas complètement la nuance qu'a l'expression grecque. Peut-être aurait-il fallu traduire : « Qu'une chose vient après une autre ». C'est ce que j'ai fait un peu plus bas. Voir plus loin la *Métaphysique*, liv. V, ch. XXIV. — *Non pas en ce sens.* J'ai adopté la variante de M. Bonitz, justifiée par le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 7. *L'être qui est devenu quelque chose.* C'est-à-dire, l'homme. — *De ce qui devenait.* C'est-à-dire, l'enfant. L'homme est arrivé au terme du développement ; l'enfant ne faisait qu'y tendre. — *Intermédiaire entre ce qui est et*

pour cela qu'on peut dire de celui qui apprend ce qu'il ne sait point encore, qu'il devient savant. Mais quand on dit que l'eau vient de l'air, il faut que l'une des deux choses ait été détruite. [8] Aussi, les deux premiers termes pris pour exemple ne peuvent-ils venir réciproquement l'un de l'autre : d'homme, on ne devient point enfant ; car ce qui est définitivement produit ne vient pas précisément du devenir, mais plutôt après le devenir. C'est de la même manière que le jour qui brille vient de l'aube, parce que le jour brille après l'aube ; mais à l'inverse, l'aube ne vient pas du jour, tandis que les deux autres termes, l'air et l'eau, peuvent faire retour de l'un à l'autre réciproquement.

[9] Du reste, dans les deux cas, il est bien impossible d'aller à l'infini, attendu que, dans le premier cas, les intermédiaires ont nécessairement une limite, et que, dans le second, les termes

ce qui n'est pas. Et ici c'est entre l'enfant, qui est enfant, et l'homme, qui n'est pas encore.— *L'une des deux choses ait été détruite.* On pourrait bien en dire autant de l'enfant et de l'homme, puisque l'enfant cesse d'être enfant en devenant homme; mais l'être, loin d'être détruit pour devenir homme, se complète en devenant ce qu'il n'était pas.

§ 8. *Ce qui est définitivement produit.* Et ici, c'est l'homme après l'enfant. — *L'air et l'eau.* J'ai ajouté ces mots pour que la pensée fût tout-à-fait claire. — *Faire retour de l'un à l'autre.* L'air se changeant en eau et l'eau se changeant en air, selon la physique très-imparfaite des Anciens.

§ 9. *Dans le premier cas.* Celui de l'enfant qui devient homme ; voilà les deux extrêmes entre lesquels se meut le Devenir.— *Dans le second.* Celui de l'air et de l'eau, qui se changent l'un dans

peuvent se changer l'un dans l'autre, la destruction de celui-ci étant la production de celui-là. [10] En même temps, c'est une impossibilité non moins grande que le premier terme, qui est éternel, puisse jamais être détruit, puisque le devenir n'étant point infini en remontant, il en résulterait nécessairement qu'un primitif qui se détruirait pour produire quelque autre terme, ne serait plus éternel ; ce qui ne se peut pas davantage. [11] Une autre considération, c'est que l'objet en vue duquel quelque chose a lieu est une fin ; et la fin est précisément ce qui ne se fait plus en vue d'autre chose, mais au contraire, ce en vue de quoi tout le reste se fait. Par conséquent, si c'est bien là le rôle du terme dernier, il n'y a plus d'infini ; et si le dernier terme n'est pas cela, il n'y a pas de but final, en vue duquel puisse se faire quelque chose. Ajoutez que les philosophes qui soutiennent la doctrine de la série à l'infini, ne s'aperçoivent pas que, du même coup, ils nient et détruisent toute idée du bien. Cependant personne ne voudrait mettre

l'autre par la disparition successive de l'un des deux.

§ 10. *Qui est éternel.* Il aurait fallu justifier cette assertion ; on ne voit pas ici sur quoi elle s'appuie ; et rien dans ce qui précède ne la faisait attendre. — *Qui se détruirait.* Comme l'air se détruit en produisant l'eau; et réciproquement.

§ 11. *Est une fin.* C'est la cause finale, pour laquelle il y a encore moins de progrès possible à l'infini que pour la cause matérielle. Le mot même de fin le dit assez. — *Plus d'infini.* Pour la série des

la main à une œuvre quelconque, s'il ne pensait pas devoir aboutir à une certaine fin. Il n'y aurait pas l'ombre de raison dans de tels actes ; car, pour peu qu'on soit raisonnable, on n'agit jamais qu'en vue de quelque résultat final. Or, ce résultat dernier, c'est une limite ; et la fin qu'on se propose est la limite où l'on s'arrête.

[12] Quant à l'essence, c'est-à-dire ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, il n'est pas possible non plus de rapporter sans fin la définition d'une chose à une autre définition ; ce ne serait qu'accumuler des mots inutiles ; car toujours la définition précédente est plus définition que la suivante, et la dernière n'est plus même une définition. Si la première ne convenait déjà pas très-bien au sujet défini, à plus forte raison la dernière définition lui convient-elle bien moins encore.

[13] Cette doctrine de la série infinie a un autre tort : c'est d'anéantir la science. Il n'est pas

causes, qui se trouve limitée précisément par le but final qu'on se propose. — *De la série à l'infini.* Le texte n'est pas tout-à-fait aussi formel.

§ 12. *Quant à l'essence.* C'est la cause essentielle, après la cause finale. — *C'est-à-dire ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est.* J'ai ajouté toute cette paraphrase. — *Sans fin.* Ces mots qui me semblent indispensables ne sont pas dans le texte. — *Ne convenait déjà pas très-bien.* Puisqu'on croit devoir la compléter par une autre.

§ 13. *De la série infinie.* J'ai ajouté ces mots, que justifie le contexte. — *Jusqu'aux indivi-

possible, en effet, de savoir quoi que ce soit avant d'en être arrivé jusqu'aux indivisibles. Sans cela, on est hors d'état de rien connaître ; car comment la pensée pourrait-elle parcourir tous les infinis de ce genre ? C'est qu'il n'en est pas pour la pensée comme pour la ligne ; les divisions de la ligne peuvent être infinies et ne pas s'arrêter, tandis que la pensée n'est possible qu'à la condition d'un temps d'arrêt. Aussi, même en parcourant une ligne infinie, on n'essaiera jamais d'en compter les divisions. Bien plus, la pensée ne peut nécessairement concevoir la matière que dans un objet en mouvement ; et il est impossible que rien de réel soit infini. Si le réel pouvait être infini, l'être de l'infini ne serait pas du moins infini.

[14] Enfin, si c'étaient les diverses espèces de causes qui pussent être en nombre infini, cela seul suffirait pour rendre encore impossible une connaissance quelconque, puisque nous ne croyons connaître les choses que quand les

sibles. C'est-à-dire aux principes irréductibles, aux axiomes qui n'ont pas besoin d'être démontrés, et dont l'évidence sert à démontrer tout le reste. Voir les *Derniers Analytiques,* liv. I, ch. III, § 4, p. 16 de ma traduction. — *L'être de l'infini.* M. Bonitz trouve avec raison tout ce passage fort obscur ; et, malgré tous mes efforts, je ne me flatte pas de l'avoir éclairci.

§ 14. *Les diverses espèces de causes.* Voir plus haut le § 1. — *Que quand les causes nous en sont connues.* C'est le principe même de la démonstration ; l'idée de cause en est le fondement. — *Par l'accumulation de toutes ces espèces.* Le texte est moins précis.

causes nous en sont connues, et qu'on ne pourrait absolument pas parcourir, dans un temps fini, l'infini formé par l'accumulation de toutes ces espèces de causes.

CHAPITRE III

De la méthode à suivre en philosophie et des divers modes d'exposition ; influence de l'habitude sur les auditeurs et les élèves ; exemple des lois ; des formules mathématiques ; limites dans lesquelles il faut les employer ; on ne doit pas confondre la science et la méthode qu'on y applique ; méthode propre à l'étude de la nature.

[1] L'enseignement dépend beaucoup des habitudes qu'ont les auditeurs qui le reçoivent. Nous aimons qu'on nous parle sous la forme qui nous est familière ; et tout ce qui s'en écarte n'a plus la même action sur nous ; il suffit que cela contrarie nos habitudes pour que les choses nous deviennent d'un accès plus difficile, et pour

§ 1. *L'enseignement dépend beaucoup.* Il est évident que ce chapitre ne tient, ni à ce qui précède, ni à ce qui suit ; c'est un fragment placé ici sans aucune raison particulière. Ces idées ne sont pas d'ailleurs étrangères à celles d'Aristote ; voir la *Morale à Nicomaque,* liv. I, ch. I, § 14, p. 7 de ma traduction, et la *Morale à Eudème,* liv. I, ch. VI,

qu'elles nous semblent encore nous être plus étrangères; tandis qu'une chose présentée sous la forme qui nous est ordinaire paraît plus aisée à comprendre. [2] Les lois montrent bien jusqu'où peut aller cette influence de l'habitude. Les fables et les légendes puériles ont plus de force que quoi que ce soit pour faire connaître les lois, grâce uniquement à la tradition. [3] Il n'y a donc pas à s'étonner de ce que les uns n'accueillent les leçons du maître que s'il leur parle avec les formes mathématiques; et de ce que les autres préfèrent les exemples, pendant que d'autres encore ne veulent croire qu'au grave témoignage d'un poète. Ceux-ci exigent la plus rigoureuse exactitude; ceux-là au contraire se choquent de tout ce qui est précis, soit par incapacité de suivre le fil du raisonnement, soit par dédain pour ce qu'ils croient des minuties. La précision des détails ne laisse pas en effet que d'avoir

§ 4, p. 224. On reconnaît beaucoup moins le style ordinaire d'Aristote dans ce chapitre que dans le précédent.

§ 2. *Ont plus de force que quoi que ce soit pour les faire connaître.* Le sens que je donne à ce passage s'éloigne du sens ordinairement suivi; mais je crois que celui que j'adopte est beaucoup plus acceptable, au point de vue de la logique et même de la grammaire. — *A la tradition.* Ou, « à l'habitude », avec laquelle la tradition se confond. Voir plus loin, liv. XII, ch. VIII, § 18, des pensées analogues sur la tradition.

§ 3. *Il n'y a donc pas à s'étonner.* Toutes ces observations sont vraies; mais on peut trouver qu'elles ne sont pas ici à leur place, et même qu'elles sont assez mesquines pour un traité de Métaphysique. Voir la *Morale à*

cette apparence; et elle semble à quelques-uns n'être pas très-digne d'un homme libre, pas plus dans les recherches scientifiques que dans les discussions d'affaires. [4] On doit donc se bien rendre compte de la méthode qu'on emploiera selon les cas; et il faut prendre garde de ne pas commettre la faute de mêler l'étude de la science elle-même avec l'étude de la méthode qu'on veut suivre. Réussir n'est guère plus facile d'un côté que de l'autre. La rigueur mathématique n'est pas à exiger en toutes choses; et elle n'est de mise que pour celles qui sont sans matière. [5] Aussi, n'est-ce point là la méthode qu'il faut adopter dans l'étude de la nature, puisque la nature tout entière, peut-on dire, n'est que matière. Ici, la première question est donc de savoir ce qu'est la nature. Cette question résolue, on verra clairement quel est l'objet de la Physique; et

Nicomaque, liv. IV, ch. IV, § 2, p. 103 de ma traduction, sur le milieu en toutes choses.

§ 4. *Qu'on emploiera selon les cas.* On pourrait croire qu'on lit ici un traité de rhétorique. — *La rigueur mathématique.* Voir plus loin, liv. IV, ch. V, § 3; liv. IX, ch. VII, § 1; liv. XIII, ch. III, § 1. — *Morale à Nicomaque*, liv. I, ch. I, § 7, p. 14 de ma traduction; et *Politique*, liv. VI, ch. 1, § 1, p. 293.

§ 5. *Dans l'étude de la nature.* Il semblerait d'après ce passage que ce chapitre III appartiendrait à la *Physique*. — *Quel est l'objet de la Physique.* Même remarque. D'ailleurs, le mot du texte qui répond à celui de Physique n'est pas le mot dont se sert habituellement Aristote, pour exprimer cette pensée. — *Et l'on saura.* Cette dernière phrase, qui a évidemment pour objet de rattacher ce troisième chapitre à ce qui suit, devrait être rejetée du texte, quoique toutes les éditions la

l'on saura si c'est une seule science, ou si ce sont plusieurs sciences qui ont à étudier les causes et les principes.

donnent ; et déjà Alexandre d'Aphrodise propose de la retrancher, comme une interpolation maladroite.

LIVRE III

CHAPITRE PREMIER

Utilité de bien poser les questions pour arriver sûrement aux solutions qu'on cherche ; impartialité vis-à-vis de tous les systèmes ; énumération des questions préliminaires ; indication spéciale de quelques-unes des plus importantes, et notamment de la nature particulière des principes, selon qu'on les sépare des choses ou qu'on les trouve dans les choses mêmes.

[1] Dans l'intérêt de la science que nous cherchons à déterminer, un premier soin tout-à-fait nécessaire, c'est d'indiquer les questions préliminaires que nous devons traiter avant toutes les autres. Ces questions sont d'abord celles que les philosophes ont discutées en sens contraires, et, indépendamment de ces questions controversées, celles qui ont pu être omises par nos devanciers. [2] Pour arriver aux solutions vraies

§ 1. *Un premier soin tout-à-fait nécessaire*. On doit admirer ici la prudente méthode qu'adopte Aristote. Les raisons qu'il en donne sont d'une solidité qui n'a d'égale que leur clarté. — *Discutées en sens contraires*. Voir des pensées analogues dans le *Traité du Ciel*, liv. I, ch. x, § 1, p. 85 de ma traduction.

§ 2. *La conclusion définitive et satisfaisante*. Il m'a fallu ces deux

qu'on désire, il faut préalablement bien poser les problèmes; car la conclusion définitive et satisfaisante qu'on obtient n'est que la solution des doutes qu'on avait tout d'abord soulevés. Il n'est guère possible de défaire un nœud si l'on ignore comment il a été noué; et c'est la question que l'intelligence se pose qui nous montre le nœud de la difficulté pour l'objet qui nous occupe. L'esprit, quand il est embarrassé par un doute, est à peu près dans le cas d'un homme chargé de chaînes. Des deux parts, on est hors d'état de pouvoir avancer et faire un pas. [3] C'est déjà là un motif pour passer premièrement en revue toutes les difficultés du sujet. Mais à ce motif, s'en joint un second : c'est que, si l'on se livre à des recherches avant de s'être posé les questions qu'on veut résoudre, on fait à peu près comme ceux qui marchent sans savoir où ils vont; et, en outre, on s'expose à ne pas même savoir reconnaître si l'on a trouvé, ou si l'on n'a pas trouvé ce qu'on cherche. Dans cette situation, on ne voit pas clairement le but qu'on poursuit, tandis que

mots pour rendre toute l'expression du texte. — *Le nœud de la difficulté.* Le texte dit simplement : « Cela ». — *Un homme chargé de chaînes.* Dans la *Morale à Nicomaque,* liv. VII, ch. III, § 8, p. 247 de ma traduction, on trouve une comparaison analogue, et l'on y parle aussi des chaînes de l'esprit.

§ 3. *Sans savoir où ils vont.* Le but de la méthode est précisément de montrer le véritable chemin, comme l'indique le titre même du « *Discours* » de Descartes. Toute philosophie qui se

ce but est de toute évidence, si tout d'abord on s'est bien posé les questions à débattre. [4] Enfin, on est nécessairement bien mieux en mesure de juger, lorsque l'on a entendu toutes les opinions, qui se combattent entre elles comme le font les plaideurs devant un tribunal.

[5] Pour nous, la question qui se présente la première est celle que nous avons signalée dans notre Introduction : Est-ce à une seule science, est-ce à plusieurs sciences distinctes qu'il appartient d'étudier les causes des choses? La science que nous cherchons doit-elle se borner à connaître les premiers principes de l'Être? Ou ne doit-elle pas s'étendre aussi jusqu'aux principes de démonstration, dont tout le monde se sert? Et par exemple, ne doit-elle pas se demander s'il est

comprend bien elle-même a une théorie de la méthode.

§ 4. *Bien mieux en mesure de juger.* Voir le *Traité du Ciel,* loc. cit., et aussi le *Traité de l'Ame,* liv. I, ch. II, § 1, p. 107 de ma traduction. Aristote n'a jamais varié sur ces principes de la méthode; et il y est revenu à plusieurs reprises. Il faut remarquer aussi són respect pour le passé, qu'il interroge toujours avec la plus sérieuse attention. Descartes n'a pas été aussi sage et aussi prudent. Il a trop dédaigné ses prédécesseurs.

§ 5. *Dans notre Introduction.* C'est le mot même du texte. Ce passage semble tout d'abord se rapporter à la fin du livre II; mais il peut bien se rapporter aussi au livre I, ch. II, §§ 18, 19 et 20, où Aristote établit la supériorité de la philosophie sur toutes les autres sciences. — *Les premiers principes de l'Être.* Voir plus haut, liv. I, ch. III, § 1. — *Aux principes de démonstration.* En tant qu'ils touchent à la question de l'Être; autrement, la théorie de la démonstration appartient à la logique; et c'est l'objet spécial des *Derniers Analytiques.* — *De nier et d'affirmer tout ensem-*

possible de nier et d'affirmer tout ensemble une seule et même chose, et se poser d'autres questions de cet ordre? [6] Si notre science doit s'occuper des êtres, il faut savoir si c'est une seule science qui peut s'occuper de tous les êtres sans exception, ou si plusieurs sciences ne doivent pas se partager cette étude. En admettant qu'il y en ait plusieurs qui y concourent, on peut se demander si elles sont toutes de même espèce, ou si les unes doivent être appelées du nom de philosophies, tandis que les autres doivent recevoir un nom différent.

[7] Un des points qu'il est encore indispensable de rechercher, c'est de savoir s'il n'existe que des substances sensibles ou si, à côté de celles que nos sens nous révèlent, il n'y en a point d'autres encore; si le mot de substances ne peut s'entendre que d'une seule manière ; ou si les

ble. C'est le principe de contradiction; Aristote n'en a pas fait un fréquent usage en métaphysique. Voir plus loin, liv. IV, ch. III et IV, une discussion extrêmement approfondie sur ce point spécial. Voir aussi ma Préface.

§ 6. *Il y en ait plusieurs*. Aristote incline en partie à cette solution; la philosophie a autant de parties distinctes qu'il y a de substances différentes; voir plus loin, liv. IV, ch. II, §§ 5 et 9. — *Du nom de philosophies*. Au début du Ier livre, ch. I, § 20 et ch. II, § 21, Aristote circonscrit davantage ce nom; ici il l'étend plus. C'est ainsi que nous reconnaissons encore plusieurs philosophies, du moins verbalement, et que nous disons : la philosophie de la chimie, la philosophie des mathématiques, etc., etc.

§ 7. *Il n'y en a point d'autres encore*. Aristote a reproché aux premiers philosophes de s'être attachés exclusivement aux choses corporelles et d'avoir négligé celles qui n'ont pas de matière, liv. I, ch. VII, § 1 et § 7. — *Les*

substances ne sont pas de différents genres, comme le prétendent les partisans du système des Idées, et les partisans des êtres mathématiques, considérés comme des intermédiaires entre les Idées et les choses sensibles.

[8] Telles sont les questions qu'il nous faut agiter, ainsi que nous venons de le dire. Mais nous avons de plus à regarder si notre étude doit s'appliquer uniquement aux êtres seuls, ou si elle doit aller aussi jusqu'aux qualités essentielles qui les distinguent. [9] En outre, il s'agit même de décider à qui doit revenir l'étude de tant d'autres questions : par exemple, celles du Même et de l'Autre, du Semblable et du Dissemblable, de l'Identité et de l'Opposition, de l'Antérieur et du Postérieur, et toutes ces autres discussions que les Dialecticiens s'épuisent à vider, en ne s'appuyant, pour les soutenir, que sur les opinions courantes. Il faut joindre encore à l'étude

partisans du système des Idées. Voir plus haut, liv. I, ch. VII, §§ 29 et suiv.—*Considérés comme des intermédiaires*. Voir plus haut, liv. 1, ch. VI, § 8.

§ 8. *Aux qualités essentielles*. Qui sont énumérées au § suivant.

§ 9. *A qui doit revenir*. Aristote se décide à attribuer ces matières à la Philosophie première. Avant lui, Platon n'avait pas hésité à le faire et à discuter toutes ces questions au nom de la Dialectique. — *Les Dialecticiens*. C'est sans doute l'école de Platon qu'Aristote entend désigner. — *Les opinions courantes*. Voir les *Topiques*, liv. I, ch. I, § 7, p. 3 de ma traduction. Voir sur les rapports de la philosophie, de la dialectique et de la sophistique, plus loin, liv. IV, ch. II, § 19. — *Celles qui s'y rattachent essentiellement*. La plupart des termes qu'Aristote vient de rappeler ont été analysés par

de ces notions celles qui s'y rattachent essentiellement, et s'assurer non pas seulement de ce que ces notions sont en elles-mêmes, mais encore si chacune d'elles ne peut avoir absolument qu'un contraire. [10] Enfin, on doit savoir si ce sont les genres qui sont les principes et les éléments des choses, ou si les principes ne sont pas plutôt les éléments constitutifs dans lesquels chaque chose se divise. Et, à supposer que les genres soient les principes véritables, il faut voir si ce rôle appartient aux genres derniers qui s'appliquent aux individus, ou aux genres premiers et supérieurs : par exemple, si c'est le genre Animal ou le genre Homme qui est le principe, ou qui du moins l'est davantage, tous deux étant en dehors de l'individuel.

[11] Mais la question principale qu'il faut discuter et approfondir, c'est de savoir s'il existe une

lui et approfondis dans les livres suivants, notamment, liv. IV, ch. II, § 15 et suiv., et liv. X, ch. III, § 7.— *Et si chacune d'elles ne peut avoir absolument qu'un contraire.* L'auteur aurait peut-être dû déterminer d'une manière plus précise les matières qu'il entend indiquer ici.

§ 10. *Les genres.* C'est-à-dire, l'universel en dehors des individus. — *Les éléments constitutifs.* Et matériels. — *Que les genres soient les principes.* C'est le Réalisme.—*Et supérieurs.* J'ai ajouté ces mots. — *Tous deux.* Même remarque. Voir plus loin la discussion de cette question, ch. III, § 1. Aristote s'y exprime à peu près dans les mêmes termes qu'ici; et c'est dans les genres supérieurs et premiers qu'il trouve surtout les principes.

§ 11. *Une cause en soi.* Voir plus loin, liv. XII, ch. VI, § 4. — *Du Tout matériel.* J'ai ajouté l'épithète.— *La matière, et de plus la qualité.* C'est le composé qui

cause en soi indépendamment de la matière; si elle en est séparée ou n'en est pas séparée; si numériquement elle est unique ou multiple; si elle est en dehors du Tout matériel ; et par le Tout, il faut entendre ici d'abord la matière, et de plus la qualité qu'on lui attribue; ou s'il n'y a rien en dehors de ce Tout; enfin, si pour certains êtres il y a un principe de ce genre, et s'il n'y en a pas pour certains autres, et quels sont ces êtres spéciaux. [12] Il faut encore rechercher si les principes sont limités en nombre et en espèce, les principes rationnels aussi bien que les principes de la matière; si les principes sont identiques ou différents pour les choses périssables et pour celles qui ne peuvent périr; si tous les principes sont impérissables; ou si ceux des choses périssables seulement sont périssables comme elles.

[13] Et ce qui est le problème le plus ardu et le plus controversable de tous, il faut savoir si en fait l'Un et l'Être ne sont, en quoi que ce soit, différents des choses elles-mêmes, ainsi que l'ont

résulte de l'union de la matière et de la forme. — *S'il n'y a rien en dehors de ce Tout.* C'est le système qu'Aristote a soutenu contre Platon; voir aussi plus loin, ch. IV, § 2.

§ 12. *Les principes rationnels.* Ceux qui donnent la définition et la forme. — *Si tous les principes sont impérissables.* Il est bien difficile de les comprendre autrement qu'impérissables et éternels.

§ 13. *Le plus ardu.* Un peu plus haut, § 11, Aristote a indiqué des problèmes qui paraissent beaucoup plus importants que celui-ci. — *Le sujet.* L'expression

prétendu les Pythagoriciens et Platon; ou si au contraire ils en sont l'essence; et au cas où ils ne le seraient pas, si le sujet de l'Un et de l'Être est différent et analogue à ce qu'est l'Amour, dans le système d'Empédocle, ou le feu dans le système de tel autre philosophe, ou l'eau comme le veut un troisième, ou l'air dans un dernier système. [14] On peut aussi se demander si les principes sont les universaux, ou s'ils n'existent que dans les individualités des choses; s'ils sont en simple puissance, ou s'ils sont actuels; s'ils sont soumis au mouvement, ou à une autre condition; toutes questions qui sont des plus graves et des plus obscures. [15] Enfin, on pourrait même y ajouter la question de savoir si les nombres, les longueurs, les figures et les points sont ou ne sont pas des réalités d'un certain genre; et en admettant que ce soit des réalités, si elles sont séparées des choses sensibles, ou si elles sont dans ces choses mêmes.

du texte est aussi vague; je n'ai pas voulu la préciser, de peur de fausser la nuance. — *Tel autre.* Héraclite. — *Un troisième.* Thalès. — *Dans un dernier système.* Anaximène, ou Diogène d'Apollonie.

§ 14. *Les universaux.* C'est l'expression du texte. Les genres sont les universaux; Aristote indique ici la question qui a si longtemps divisé les écoles du Moyen âge, et alimenté leurs controverses.

§ 15. *Les nombres, les longueurs, les figures.* Voir plus loin, ch. v, et liv. XIII, ch. 9, § 1, et liv. XIV, ch. 3, § 6. — *En admettant que ce soient des réalités.* Aristote ne l'admet pas, et les entités mathématiques, selon lui, sont dans les choses, comme le voulaient les Pythagoriciens.

[16] Dans toute cette longue série de questions, il est non-seulement très-difficile de découvrir la vérité, mais on a même de la peine à bien poser ces problèmes au point de vue seul de la raison.

§ 16. *Au point de vue seul de la raison.* On pourrait comprendre l'expression grecque dans un sens moins étendu et moins haut. Aristote alors voudrait dire seulement qu'il est très difficile, ne serait-ce qu'au point de vue seul de la langue, de formuler convenablement ces problèmes. Je préfère l'autre sens.

CHAPITRE II

Énumération des questions diverses qu'on doit se poser; de la multiplicité des sciences appliquée à l'étude des principes; caractère propre des mathématiques, auxquelles l'idée du Bien est étrangère; critique d'Aristippe; importance supérieure de la science qui s'occupe du but final et du bien dans les choses; des principes de la réalité, et des principes de la démonstration; c'est à une seule science de s'occuper de ces deux ordres de principes; des êtres étudiés en eux-mêmes et dans leurs attributs essentiels; des êtres en dehors des êtres sensibles; critique nouvelle de la théorie des Idées et de la théorie des êtres intermédiaires; conséquences insoutenables de ces deux théories, et spécialement de la dernière, qui mène au renversement de toutes les sciences.

[1] La première question que nous discuterons ici, et que nous nous sommes tout d'abord posée, consiste à rechercher si l'examen de toutes les espèces de causes appartient à une seule science ou à plusieurs sciences différentes. Mais comment

§ 1. *Que nous nous sommes tout d'abord posée.* Voir plus haut, § 5. — *De toutes les espèces de causes.* C'est-à-dire des quatre espèces de causes que reconnaît Aristote : essentielle, matérielle, motrice et finale. — *Qui ne sont pas contraires.* En tout genre, les contraires sont connus par un seul acte de l'intelligence. Qui sait ce qu'est le blanc, sait aussi ce qu'est le noir. Voir plus loin, liv. IV, ch. II, § 10; liv. VII, ch. VII, § 5. Aristote a répété très-souvent ce principe dans les *Premiers* et *Derniers Analytiques*, les *Topiques*, la *Morale à Nicomaque*, dans la *Physique*, etc., etc. C'est un de ses axiomes les plus habituels. Il faudrait que les quatre causes ou principes fussent contraires les uns aux autres pour pouvoir être l'objet d'une seule et même science; or, ils ne le sont pas.

pourrait-il appartenir à une science unique de connaître des principes qui ne sont pas contraires entre eux? [2] Et puis, n'y a-t-il pas une foule de choses auxquelles ne s'appliquent pas tous les principes? Et, par exemple, de quelle manière serait-il possible que ce fût dans les immobiles que se trouvassent jamais le principe du mouvement et la nature du Bien, puisque tout ce qui est bien en soi, et par sa nature propre, est par cela même une fin, et, conséquemment, une cause en vue de laquelle tout le reste se fait ou existe, puisque la fin et le pourquoi des choses sont nécessairement la fin d'une action; et que toutes les actions sont accompagnées du mouvement? Donc un principe tel que celui de mouvement non plus que le Bien en soi ne peuvent jamais faire partie des choses immobiles. [3] Aussi, les mathématiques ne recourent-elles jamais à une cause de ce genre pour démontrer quoi que ce soit; pas une de leurs démonstrations ne s'appuie

§ 2. *Dans les immobiles.* Comme la suite le prouve, ceci s'applique surtout aux mathématiques; voir aussi plus haut, liv. I, ch. VII, §§ 21 et 24, où l'on établit que tout ce dont s'occupent les mathématiques est immobile, sauf, dans le ciel, les grands corps qu'étudie l'astronomie.

§ 3. *A une cause de ce genre.* C'est-à-dire, à la cause finale, qui est aussi une sorte de cause motrice.

§ 4. *Aristippe entre autres.* Je ne sais s'il est bien juste de comprendre Aristippe parmi les Sophistes; mais, sur ce point, il faut avouer que le témoignage d'Aristote est d'un grand poids.

sur cette considération que la chose, si elle était de telle ou telle façon, serait meilleure ou pire ; et il n'est pas un mathématicien qui tînt le moindre compte d'un argument de ce genre. [4] Du reste, ç'a été là un motif pour quelques sophistes, Aristippe entre autres, d'injurier les mathématiques : « Dans tous les autres arts, disait-il, « même dans les arts mécaniques et manuels, « dans le métier du maçon, par exemple, dans « celui du cordonnier, on regarde toujours si la « chose est meilleure ou pire. Seules, les mathé- « matiques dédaignent profondément de savoir « si les choses sont bonnes ou mauvaises. »

[5] Quoi qu'il en soit, en supposant que ce sont plusieurs sciences qui aient à s'occuper de l'étude des causes, et qu'il y ait une science différente pour chaque principe différent, quelle est précisément, parmi toutes ces sciences, celle que nous cherchons ici ? Et parmi les philosophes qui ont à connaître de ces causes diverses,

Aristippe vivait de 400 à 450 avant J.-C. Voir M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs,* t. II, p. 311. — *Disait-il.* J'ai ajouté ces mots comme l'ont fait la plupart des commentateurs. Il semble bien que Aristote fait ici une citation textuelle. — *Les mathématiques dédaignent profondément.* L'accusation est à peine sérieuse ; et les mathématiques n'ont à s'occuper du bien que sous la forme du vrai. Le bien pour elles, c'est de faire des démonstrations exactes et inattaquables.

§ 5. *Qui aient à s'occuper de l'étude des causes.* Autant de sciences qu'il y a de causes, selon Aristote. — *Pour chaque principe différent.* Il y aurait ainsi science de la cause essentielle, science de la cause matérielle, science

quel est celui qui sait le mieux l'objet spécial que nous nous proposons d'étudier ? [6] Il se peut en effet que, pour une seule et même chose, se réunissent toutes ensemble les quatre sortes de causes que nous avons distinguées. Soit l'exemple d'une maison : l'art et aussi l'architecte y représentent le principe d'où part le mouvement ; le but final est représenté par l'œuvre à accomplir ; la matière, c'est le mortier avec les pierres qui forment l'édifice ; enfin, la forme spécifique, c'est la notion rationnelle de la maison. [7] D'après ce que nous avons déjà établi sur celle de toutes les sciences qu'il convient d'appeler Philosophie, on voit qu'on pourrait non sans raison appliquer ce nom à chacune des sciences qui connaissent chacune des causes. [8] En tant que la science la plus haute, la science souveraine, celle à qui les

de la cause motrice, science de la cause finale. — *Celle que nous cherchons.* C'est-à-dire la Philosophie première. Voir plus haut, liv. I, ch. 1er, § 20.

§ 6. *Se réunissent... les quatre sortes de causes.* Le texte n'indique pas précisément le nombre des principes ou causes ; mais ce sont les quatre causes admises par Aristote. — *Que nous avons distinguées.* J'ai ajouté ces mots ; voir le commencement du § suivant. — *Soit l'exemple d'une maison.* Aristote est revenu plusieurs fois à cette comparaison et à la définition de la maison ; voir plus loin, liv. VIII, ch. II, § 8, et ch. III, § 1 ; et aussi *Traité de l'Ame,* liv. I, ch. 1er, § 11, p. 105 de ma traduction. — *La notion rationnelle.* L'expression du texte n'est pas plus précise que ma traduction.

§ 7. *Nous avons déjà établi.* Voir plus haut, liv. I, ch. II, § 17. — *A chacune des sciences qui connaissent.* Le texte n'est pas aussi développé ; le sens que je donne se justifie par ce qui suit.

§ 8. *La science la plus haute.* Voir plus haut, liv. I, ch. II,

autres sciences, comme des servantes dociles, ne peuvent disputer le pas en quoi que ce soit, la science qui s'occupe de la fin des choses et du Bien, est celle qui doit s'appeler Philosophie, parce que c'est en vue du Bien que se fait tout le reste. [9] Mais, en tant que science définie par nous comme la science des causes premières et de ce qui peut être su le plus complètement, ce serait la science de l'essence des choses, qui devrait recevoir le nom de Philosophie première. C'est qu'une même chose en effet pouvant être sue d'une foule de manières, celui qui sait ce que la chose est positivement nous semble la connaître mieux que celui qui sait ce qu'elle n'est pas. Même parmi ceux qui la savent positivement, l'un peut encore la savoir mieux que l'autre; et celui qui la sait le mieux de tous, c'est celui qui sait ce qu'elle est en elle-même, plutôt que celui dont le savoir se bornerait à en connaître la quantité, la qualité, l'action qu'elle produit ou l'action qu'elle souffre.

§§ 5 et suiv., une discussion très-étendue sur la supériorité de la philosophie, et sur le rôle subordonné des autres sciences. — *De la fin des choses et du Bien*. Voir plus haut, liv. I, ch. II, §§ 12 et 13, une théorie analogue.

§ 9. *De ce qui peut être su le plus complètement*. Voir liv. I, ch. II, § 10. — *Qui devrait recevoir le nom de Philosophie première*. J'ai ajouté toute cette phrase qui ressort du contexte, et qui me semble indispensable pour la clarté de la pensée. — *Ce que la chose est*. Ou simplement : « qu'elle est ». — *Ce qu'elle n'est pas*. Ou simplement : « qu'elle n'est pas ».

[10] Et de même pour toutes les autres choses; et pour celles qu'on apprend par démonstration, nous ne croyons connaître la chose que quand nous connaissons ce qu'elle est essentiellement : par exemple, nous savons ce que c'est que carrer un quadrilatère, quand nous savons qu'il s'agit de trouver une moyenne proportionnelle. [11] Le raisonnement serait le même pour les autres cas analogues. Mais pour les phénomènes que produisent les êtres, pour les actions que les êtres exercent, en un mot pour toute espèce de changements, nous ne croyons savoir les choses que quand nous connaissons le principe d'où est venu le mouvement qui les cause, lequel principe est différent du but final, et en est l'opposé. [12] On pourrait donc croire certainement que c'est une science différente qui a pour objet

§ 10. *Ce qu'on apprend par démonstration*. Voir plus haut, ch. Ier, § 5; voir aussi les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. II, § 16, p. 12 de ma traduction, et ch. XXXII, § 4, p. 175. — *Carrer un quadrilatère*. Voir plus haut, liv. I, ch. II, § 22. Tous ces théorèmes de géométrie étaient des découvertes récentes au temps d'Aristote.

§ 11. *Le raisonnement serait le même*. Ce § tout entier semble interrompre le fil de la pensée. Ce que Aristote recherche ici, comme il l'a indiqué au § précédent, c'est de savoir si les axiomes qui sont le fondement de toutes les démonstrations, appartiennent à la Philosophie première, aussi bien que l'étude des principes de la réalité. Il reprend cette discussion au § 12. — *Est différent du but final*. C'est vrai; mais on ne voit pas pourquoi cette remarque est placée ici. — *L'opposé*. Ce qui ne veut pas dire tout-à-fait le Contraire.

§ 12. *Chacune de ces causes*. Chacune des quatre causes énumérées si souvent par Aristote; voir plus haut, liv. I, ch. III, §§ 2

d'étudier chacune de ces causes. Mais cependant, pour les principes qui servent aux démonstrations, on peut hésiter sur le point de savoir si ces principes relèvent d'une seule science, ou de plusieurs. Quand je dis les principes de la démonstration, je veux désigner ces axiomes unanimement acceptés, et que tout le monde emploie quand on veut démontrer quelque chose : par exemple, les axiomes suivants : « Il faut « nécessairement pour toute chose l'affirmer ou « la nier. » — Il ne se peut jamais qu'en un « même temps une même chose soit et ne soit « point » ; et tant d'autres propositions non moins évidentes que ces deux-là.

[13] La science spéciale qui s'occupe de ces vérités, est-elle la même que la science de l'Être? Ou bien est-ce une science distincte ? Et s'il y a là non point une seule science, mais deux sciences distinctes, laquelle des deux doit prendre le nom de la science que nous cherchons ?

et suiv. — *Ces axiomes.* Le texte n'emploie pas précisément cette expression, qui, dans notre langue, est consacrée ; il l'emploie plus bas, § 15. — *Les axiomes suivants.* C'est le principe de contradiction sous les deux formes qu'il peut recevoir : l'une, relative à la réalité ; et l'autre, au raisonnement. Voir les *Derniers Analytiques,* liv. I, ch. II, § 17, p. 13 de ma traduction.

§ 13. *Est-elle la même que la science de l'Être.* Voir plus haut, ch. 1er, § 5. — *La science que nous cherchons.* C'est-à-dire la Philosophie première, la Métaphysique. — *Et pourquoi la Géométrie.* Cette intrusion de la géométrie choque M. Schwegler ; et, au lieu de la géométrie, il préférerait que Aristote citât la Philo-

Il est assez peu probable que ce soit une seule et unique science, qui s'occupe des axiomes. Et pourquoi la Géométrie, par exemple, aurait-elle plus de droit que toute autre science de traiter exclusivement des vérités de cet ordre ? Si ces principes appartiennent également à chaque science, et si toutes les sciences cependant ne peuvent s'en occuper, ce n'est pas davantage un privilège que la science de l'Être puisse revendiquer, à plus juste titre que toutes les autres sciences.
[14] Mais en même temps, de quelle façon la science des principes qui servent à démontrer pourrait-elle se constituer ? Dans l'état actuel des choses, nous connaissons avec certitude la portée de chacun des axiomes, et toutes les sciences pratiques les emploient, aussi bien que la philosophie, comme des vérités universellement acceptées. Mais s'il y a une science démonstrative de ces principes, alors il faudra encore un genre qui sera le sujet de cette connaissance, avec ses

sophie première, comme il le fait plus loin en répondant à la même question, liv. XI, ch. 1er, § 2. — *Par exemple.* J'ai ajouté ces mots ; et je crois qu'ils suffisent pour répondre aux scrupules de M. Schwegler, qui a lui-même introduit ces mots dans sa traduction. M. Bonitz réfute aussi M. Schwegler.

§ 14. *Toutes les sciences pratiques.* Le texte dit précisément : « Tous les arts ». Voir plus haut la définition de l'art, liv. I, ch. 1er, § 4. — *S'étende à tout sans exception.* Parce qu'alors la démonstration deviendrait impossible, et ne formerait qu'un cercle vicieux. Voir cette théorie fondametale dans les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. 3, § 2, p. 15 de ma traduction.

attributs et ses modes, et avec les axiomes de ces attributs, attendu qu'il n'est pas possible que la démonstration s'étende à tout sans exception. [15] En effet, toute démonstration part nécessairement de certaines données ; elle s'applique à un certain objet ; et elle-même démontre certaines choses. Par conséquent, on peut dire que tout ce qui est démontré appartient à un seul et même genre, en ce sens que toutes les sciences démonstratives se servent également d'axiomes.

[16] Que si la science de l'Être est différente de la science des axiomes démonstratifs, laquelle des deux est, par sa nature, la science souveraine ? Laquelle est antérieure à l'autre ? Les axiomes sont certainement ce qu'il y a de plus général, et ce sont les principes de tout. Mais si ce n'était pas au philosophe qu'il appartînt de les étudier, qui donc s'occuperait de l'étude qui doit, entre les axiomes, découvrir ceux qui sont vrais et ceux qui sont faux ? [17] N'y a-t-il absolument qu'une science unique pour

§ 15. *Toute démonstration.* Les conditions de la démonstration sont énoncées de même, *Derniers Analytiques,* liv. I, ch. VII, § 2 ; ch. X, § 3 ; et ch. XXXII, § 4, p. 45, 57, 175, de ma traduction. — *Toutes les sciences démonstratives.* Ou bien : « Toutes les fois qu'on démontre ».

§ 16. *Laquelle des deux.* Elles se réunissent en une seule, qui est la Philosophie première ; voir plus haut, ch. 1er, § 5. — *Ceux qui sont vrais et ceux qui sont faux.* L'expression du texte n'est pas tout à fait aussi nette ; mais le sens n'est pas douteux.

§ 17. *N'y a-t-il absolument.* Voir plus haut, ch. 1er, § 5, où cette question est indiquée. Il y

l'étude de toutes les substances ? Ou bien y en a-t-il plusieurs ? S'il y en a plus d'une, quelles sont les substances dont s'occupera particulièrement la science que nous cherchons ? Il n'est pas rationnel de supposer qu'une seule science puisse s'occuper de toutes les substances sans exception ; car, dans cette hypothèse, il n'y aurait non plus qu'une seule science pour démontrer toutes les qualités essentielles des êtres, puisque toute science démonstrative étudie, dans son sujet spécial, toutes les qualités et les attributs essentiels qu'il peut avoir, en s'appuyant sur les principes communément reçus.

[18] C'est donc à une seule et même science d'étudier, à l'aide des mêmes axiomes, tous les attributs essentiels d'un seul et même genre de choses ; car, si c'est à une seule science de connaître l'existence du sujet qui l'occupe, c'est à une seule science aussi, soit la même, soit une autre, de connaître les principes qui servent à démontrer ces attributs. Par conséquent, ou ce

tes répondu ici. Voir aussi le début du livre VI. — *Pour l'étude de toutes les substances.* Dont les principales sont les substances sensibles, les substances périssables ou impérissables, les substances éternelles, les substances mathématiques et rationnelles, etc. — *Il n'est pas rationnel.* Cependant Aristote attribue à la Philosophie première l'étude des substances, et surtout celle de la substance prise dans toute sa généralité, l'étude de l'Être en tant qu'Être. — *Sur les principes communément reçus.* C'est-à-dire, les axiomes, qui sont le fondement de la démonstration.

seront ces sciences qui étudieront directement les attributs essentiels du sujet, ou du moins ce sera l'une des deux. [19] Mais, encore une fois, l'étude doit-elle porter exclusivement sur les substances seules, ou doit-elle s'étendre jusqu'à leurs attributs? Je m'explique : le solide étant une substance d'une certaine espèce, il a ses lignes et ses surfaces; est-ce à la même science de connaître toutes ces entités et les attributs qui sont, dans chaque genre, les objets des démonstrations mathématiques? Ou bien, est-ce à une autre science? Si c'est à une seule et même science, il en résulte que la connaissance même de la substance serait une sorte de démonstra-

§ 19. *Encore une fois.* Il semble bien que cette question en effet se rapproche beaucoup de la précédente, et la nuance est très-faible. On vient de rechercher si c'est une seule et même science qui doit connaître de toutes les substances et de leurs attributs essentiels, démontrés à l'aide des axiomes; ici l'on recherche si la science doit se borner aux substances seules ou, si elle a le droit de s'étendre jusqu'aux attributs. Cette question a été posée plus haut, ch. 1er, §§ 8 et 9. — *Je m'explique.* Mot à mot. « Je dis ». C'est la formule habituelle d'Aristote, quand il cite un exemple comme il le fait dans ce passage. — *Le solide.* Compris dans le sens où les Mathématiques le considèrent. — *Ces entités.* Le texte n'a qu'un pronom. Voir un passage tout à fait analogue dans le *Traité de l'Ame,* liv. I, ch. 1er, § 8, p. 101 et 105 de ma traduction, et aussi dans la *Physique,* liv. II, ch. II, § 9, p. 14. Voir également dans la *Métaphysique,* plus loin, liv. IV, ch. II, § 16; et liv, XI, ch. 1er, § 6, et ch. III, § 6. — *Il en résulte.* La conséquence ne paraît pas très rigoureuse. — *Serait une sorte de démonstration.* L'existence de la chose qu'on étudie est donnée, non par démonstration, mais par définition; et c'est au contraire sur la définition que la démonstration se fonde; voir les *Derniers Analytiques,* liv. II, ch. III, et ch. IV, § 3, p. 197 et § 1207,

tion; mais évidemment il n'y a pas de démonstration pour la simple définition de la chose. Et si c'est à une autre science qu'appartient l'étude des attributs, quelle sera donc cette science qui devra étudier les attributs essentiels de la substance? C'est là ce qu'il est excessivement difficile de décider.

[20] D'autre part, doit-on affirmer qu'il n'existe au monde que des substances sensibles? Ou, à côté de celles que nous révèlent nos sens, n'y en a-t-il pas d'autres? Toutes les substances sont-elles d'un seul genre? Ou bien, sont-elles de plusieurs genres, ainsi que le croient les partisans des Idées et de ces entités intermédiaires qui, selon eux, forment l'objet des sciences mathématiques? [21] Déjà nous avons exposé, dans nos premières discussions sur les Idées, en quel sens nous entendons qu'elles

de ma traduction. C'est une des théories les plus habituelles et les plus incontestables d'Aristote. — *Difficile de décider.* Aristote semble ici exprimer une hésitation, qu'il n'a pas cependant; et de toute cette discussion il paraît bien résulter qu'il attribue à une seule et même science l'étude du sujet dans chaque genre, et l'étude de tous ses attributs et de toutes ses qualités. L'exemple du Solide est péremptoire; et c'est la Géométrie qui l'étudie d'abord en lui-même substantiellement, et ensuite dans ses lignes et ses surfaces, c'est-à-dire, dans ses éléments.

§ 20. *Des substances sensibles.* Ce § tout entier n'est que la reproduction de la question posée plus haut, ch. 1er, § 7. — *De ces entités intermédiaires.* Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 8; et *ibid.,* ch. VII, § 47.

§ 21. *Dans nos premières discussions.* Plus haut, liv. I, ch. VII, § 47 et suiv.

sont des causes et des substances en soi.

[22] Mais au milieu de tant de difficultés insoutenables que présente ce système, celle qui n'est pas moins grave qu'aucune autre, c'est d'avancer qu'il y a des êtres en dehors de ceux que nous voyons dans le monde, et que ces êtres sont identiques à ceux que nos sens nous attestent, avec cette seule différence que les uns sont éternels et que les autres sont périssables. Au fond, les partisans des Idées disent simplement qu'il existe un homme en soi, un cheval en soi, une santé en soi; ils ne vont pas au-delà de ces vains mots. C'est à peu près commettre la faute de ceux qui, tout en croyant à l'existence des Dieux, leur donnent une figure humaine; et de même que ces Dieux prétendus ne sont absolument que des hommes à qui l'on accorde l'éternité, de même les Idées qu'imaginent les Platoniciens, ne sont que des objets sensibles qu'ils font également éternels. [23] Puis, on se crée encore de nouveaux embarras en supposant des

§ 22. *Tant de difficultés insoutenables.* Voir une phrase presque toute pareille, liv. I, ch. VII, § 42. — *Dans le monde.* Le texte dit précisément : « le ciel »; mais Alexandre d'Aphrodise nous avertit que, par le Ciel, il faut entendre ici le monde, l'univers. C'est une remarque qu'on pourrait appliquer à une foule de passages analogues. — *Un homme en soi.* Voir la même critique, plus loin, liv. VII, ch. XVI, § 7, et aussi liv. XIII, ch. IX, § 13. — *De ces vains mots.* Voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 39.

§ 23. *Des entités intermédiaires.* Voir encore liv. I, ch. VII, § 47.

entités intermédiaires entre les Idées et les objets sensibles. Alors évidemment, il devra y avoir aussi des lignes intermédiaires entre les lignes en soi et les lignes réelles; et de même pour tout le reste des genres. Comme, d'ailleurs, l'astronomie fait aussi partie des mathématiques, nous aurons un ciel en dehors du ciel que nos sens observent; il y aura un autre soleil, une autre lune, et des doublures pareilles pour tous les corps que l'univers renferme. Comment croire à tout cela? La raison ne peut pas supposer que ce ciel nouveau soit immobile, et il n'est pas moins absolument impossible qu'il se meuve. [24] Mêmes difficultés pour les objets dont s'occupe l'Optique, et pour ceux de l'Harmonie musicale, telle que les mathématiques l'étudient. Il est également impossible, et par les mêmes motifs, que les objets de l'une et de l'autre existent indépendamment des objets sensibles. [25] S'il existe, en effet, des êtres intermédiaires entre les choses sensibles et les sen-

— *Un ciel en dehors du ciel.* Ou « un monde en dehors du monde ». J'ai conservé ici le mot de Ciel à cause de ce qui suit. — *Soit immobile.* Puisqu'on voit les astres se mouvoir dans le ciel. — *Impossible qu'il se meuve.* Parce que les idées sont immobiles.

§ 24. *L'Optique... l'Harmonie musicale.* Dès le temps d'Aristote, ces deux sciences avaient déjà fait de grands progrès, après avoir constitué leur domaine spécial. Voir liv. XIII, ch. II et III, des considérations analogues.

§ 25. *Des animaux intermé-*

sations qu'ils nous donnent, il est clair qu'il y aurait aussi des animaux intermédiaires entre les animaux en soi et les animaux que nous voyons, et qui sont destinés à périr.

[26] Dès lors, on sera fort embarrassé de dire à quels êtres précisément ces sciences devront appliquer leurs études. Si, en effet, la Géodésie ne diffère de la Géométrie qu'en ce seul point que l'une étudie des choses que perçoivent nos sens, et que l'autre étudie des choses que nos sens ne perçoivent pas, la conséquence serait que, pour la médecine, par exemple, il y aurait aussi une science idéale, et que, pour elle comme pour toutes les autres sciences, il faudrait distinguer la médecine en soi et la médecine telle que nous la pratiquons. Mais cette distinction est-elle sérieusement possible? Ainsi, il y aurait réellement des choses saines outre celles que nos sens nous font voir, et une santé en dehors de celle que nous connaissons. [27] Mais il n'est pas même exact de dire que la Géodésie

diaires. Ce qui est absurde, bien qu'Aristote ne le dise pas expressément.

§ 26. *La Géodésie... la Géométrie.* Il semble que ceci doit faire allusion à quelque théorie de Platon; mais je ne saurais dire où il a comparé les deux sciences qu'Aristote cite dans ce passage. La Géométrie, en tant que science mathématique, serait une sorte d'intermédiaire entre les Idées et les choses sensibles. — *Par exemple.* J'ai ajouté ces mots. — *Est-elle sérieusement possible.* Cette objection tirée de la pratique est très-forte contre la théorie des Idées.

§ 27. *La science des grandeurs sensibles.* C'est vrai; mais il

n'est que la science des grandeurs sensibles; car, alors, la Géodésie périrait avec ces grandeurs, quand elles périraient. L'astronomie, même, qui observe le ciel que nous voyons, ne s'applique pas plus à des grandeurs sensibles que la Géodésie. Les lignes telles que nos sens les perçoivent ne sont pas telles que le géomètre les considère; dans la réalité sensible, il n'y a pas une seule ligne absolument droite, pas une courbe absolument courbe; le cercle ne touche pas la tangente en un seul point. C'est ce que faisait remarquer Protagore, dans ses critiques contre les géomètres : « Les mouve-
« ments et les révolutions des cieux, disait-il,
« ne sont pas du tout les mêmes que les révo-
« lutions dont l'astronomie fait son étude, pas
« plus que les dessins qu'on fait des astres ne
« sont les astres eux-mêmes. »

[28] Il y a quelques défenseurs des êtres intermédiaires qui, tout en maintenant que ces êtres

semble que ceci peut être invoqué pour argument en faveur de la théorie des Idées. La Géodésie, l'Astronomie, sont dès lors des sciences idéales. — *Ne sont pas telles que le géomètre les considère.* Même remarque. — *Absolument droite.* Observation très vraie, qui depuis Aristote a été reproduite bien des fois. Voir plus loin, liv. XI, ch. 1er, § 6. — *Protagore.* Voir la *Philosophie des Grecs* de M. Ed. Zeller, t. I, p. 862. Cette remarque de Protagore est parfaitement juste; mais il en tirait probablement des conséquences favorables à son scepticisme, qui faisait de l'homme la mesure unique et infaillible des choses.

§ 28. *Quelques défenseurs.* Alexandre d'Aphrodise croit que

occupent le milieu entre les Idées et les êtres sensibles, les placent néanmoins dans ces derniers. Il serait trop long de parcourir toutes les impossibilités de cette doctrine ; et il nous suffira d'indiquer les objections suivantes. [29] La raison ne peut pas admettre que cette théorie ne s'applique qu'aux êtres intermédiaires exclusivement; et il est clair que les Idées devraient résider tout aussi bien qu'eux dans les objets sensibles; car, de part et d'autre, le raisonnement serait absolument le même. [30] Une autre conséquence non moins nécessaire, c'est qu'alors deux corps pourraient être à la fois dans un seul et même lieu, et qu'ils n'y seraient pas immobiles, puisque les Intermédiaires sont, à ce qu'on prétend, dans les objets sensibles, lesquels sont eux-mêmes en mouvement. En un mot, à quoi bon admettre l'existence des êtres intermédiaires et les placer dans les objets sensibles? Cette théorie prête à toutes les objections que nous venons d'exposer contre les

Aristote veut désigner ici les Pythagoriciens; M. Bonitz pense que l'expression employée dans le texte s'applique plutôt aux Platoniciens. C'est en effet à Platon qu'est formellement attribuée la théorie des intermédiaires, plus haut, liv. I, ch. VI, § 8.

§ 29. *Qu'aux êtres intermédiaires.* C'est-à-dire, surtout les êtres mathématiques.

§ 30. *Deux corps pourraient être à la fois dans un seul et même lieu.* Ce qui est une impossibilité manifeste; c'est ce que nous entendons aujourd'hui par l'impénétrabilité des corps. — *Prête à toutes les objections.* Voilà pour-

Idées. Ainsi, il y aura de même un ciel indépendamment du ciel que voient nos yeux; et si ce second ciel n'est pas séparé de l'autre, il sera tout au moins dans le même lieu; ce qui est une impossibilité encore bien plus forte.

quoi Aristote se dispense de combattre plus longuement cette théorie aussi insoutenable que celle des Idées. — *Il sera tout au moins dans le même lieu.* Répétition de ce qui vient d'être dit quelques lignes plus haut, dans le même §.

CHAPITRE III

Discussion nouvelle sur les genres; sont-ils les principes des choses? Ou les principes des choses ne sont-ils pas plutôt les éléments matériels dont les choses se composent? Arguments en sens contraire; les genres étant nécessaires à la définition, ils semblent devoir être pris pour principes; réponse à cette objection; l'Un et l'Être ne peuvent être des principes; les espèces ne peuvent pas davantage être des principes; en résumé, ce sont les genres les plus élevés qui peuvent paraître des principes plus que tout le reste.

[1] On le voit donc : si, sur toutes ces questions, il est très-difficile de savoir comment on doit les poser pour arriver à la vérité, il n'est pas plus aisé, pour les principes, de décider si l'on doit considérer les genres comme les éléments et les principes des choses, ou s'il ne faut pas plutôt s'en tenir aux éléments dont chaque chose est composée, et qui sont primitivement

§ 1. *On le voit donc.* Le début de ce chapitre est comme le résumé de celui qui précède. — *Pour les principes.* La question a été indiquée plus haut, liv. III, ch. 1er, § 14. — *Les genres.* Sous une autre forme, c'est encore la question des Idées platoniciennes. — *Aux éléments dont chaque chose est composée.* La suite prouve qu'il s'agit uniquement ici des éléments matériels, tandis que les genres sont des universaux. — *Ou lettres.* J'ai ajouté ceci, parce que le mot grec a le double sens d'Élément et aussi de Lettre, dans l'alphabet. — *L'appellation commune.* Ou générique, parce que le genre est commun aux espèces et aux individus qu'il comprend. — *Éléments, les parties.* Les parties qu'Aristote

en elle. Par exemple, les éléments et les principes d'un mot quelconque sont les éléments ou lettres dont tous les mots sont composés, et non pas l'appellation commune de Mot. Et de même pour les figures géométriques : on appelle éléments, les parties dont les démonstrations entrent essentiellement dans la démonstration de toutes les autres figures, ou du moins du plus grand nombre des figures. [2] On peut faire la même remarque pour les corps. Les philosophes qui y reconnaissent plusieurs éléments, aussi bien que ceux qui n'en reconnaissent qu'un seul, regardent comme principes les éléments dont les corps sont composés, ou dont ils ont été composés. C'est ainsi qu'Empédocle regarde comme principes le feu et l'eau, et, avec ces deux-là, les autres éléments qui entrent dans la composition des corps. Mais il ne donne pas ces éléments et ces principes pour les genres des êtres. [3] De plus, quand on veut scruter la nature

veut désigner ici sont sans doute les lignes, les surfaces, les angles, etc. — *Dont les démonstrations.* Ce seraient peut-être plutôt : « Définitions ». Mais le texte répète deux fois le mot de Démonstration, comme je l'ai fait aussi.

§ 2. *Pour les corps.* Pour les solides, quels qu'ils soient. — *Sont composés... ont été composés.* La nuance n'est pas plus marquée dans le texte; peut-être faut-il entendre : Sont actuellement composés, ou dont ils étaient composés avant le changement qu'ils ont subi. — *Empédocle.* Voir plus haut, liv. I, ch. IV, § 8; et surtout ch. 7, § 11, ce qu'Aristote dit d'Empédocle.

§ 3. *Par exemple celle d'un lit.* C'est un exemple que Platon

d'un objet, quel qu'il soit, par exemple celle d'un lit, on ne la connaît réellement que si l'on sait de quelles parties un lit est formé, et quel arrangement ces parties présentent entre elles.

[4] La conclusion des arguments qui précèdent, ce serait que les genres ne sont pas les principes des choses. Mais en remarquant que nous arrivons à connaître les choses par les définitions qu'on en donne, et que les genres sont les principes des définitions, on peut trouver qu'il y a nécessité que les genres soient aussi les principes des choses définies. [5] Comme, d'autre part, on doit acquérir la connaissance des êtres par la connaissance des espèces qui servent à les nommer, à ce point de vue encore les genres sont les principes des choses, puisqu'ils sont évidemment les principes des espèces. [6] Enfin, quelques-uns de ceux qui voient dans l'Un ou dans l'Être, dans le Grand ou le Petit, les éléments des choses, les considèrent certainement aussi comme des genres. [7] Mais, même en adop-

affectionne et qu'il a plusieurs fois employé.

§ 4. *Les genres ne sont pas les principes des choses*. C'est le résultat des discussions précédentes. Aristote va donner les arguments en sens contraire et essayer de démontrer que les genres sont les principes des choses.

§ 5. *Les principes des espèces*. Parce qu'ils sont supérieurs aux espèces, dont ils comprennent la totalité.

§ 6. *Dans l'Un ou dans l'Être*.— Voir plus haut, liv. I, ch. VI, §§ 15 et 23.

§ 7. *Même en adoptant à la fois les deux sens*. C'est-à-dire en con-

tant à la fois les deux sens, on ne peut pas dire que les genres soient les principes des choses; car il n'y a jamais qu'une seule définition pour l'essence d'une chose; et la définition par les genres serait tout autre que la définition par les éléments constitutifs.

[8] Ajoutez que, si ce sont les genres qui doivent surtout être pris pour principes, il reste à se demander si l'on doit réserver ce rôle de principes aux genres les plus élevés, ou s'il faut le laisser aux genres inférieurs, qui sont définitivement attribués aux individus; car c'est là une question douteuse. [9] Si l'on admet que les universaux sont plus éminemment principes, il est évident alors que ce sont les genres les plus hauts qu'il faudra considérer comme principes,

sidérant les principes comme genres, et comme éléments matériels des choses. — *Serait tout autre*. En reprenant l'exemple du lit cité plus haut, il est clair que la définition du lit serait fort différente selon qu'on le définirait par l'usage auquel on le destine, ou par les matériaux dont il est formé. Il faudrait cependant que la définition fût la même des deux côtés, puisqu'il ne peut pas y avoir plusieurs définitions d'une seule et même chose.

§ 8. *Si ce sont les genres*. Aristote ne semble pas admettre que les genres soient les principes des choses; mais il a donné les raisons pour et contre, laissant la question à peu près indécise. — *Aux genres les plus élevés*. Les commentateurs citent, par exemple, le genre Animal, et le genre Homme, qui lui est subordonné, et qui peut être regardé comme s'appliquant immédiatement aux individus, qui composent l'espèce humaine, c'est-à-dire, le genre Homme.

§ 9. *Les universaux*. J'ai déjà dit que cette expression répond tout à fait à celle d'Aristote, quoique dans notre langue elle semble n'appartenir en propre qu'à la Scholastique. — *Pre-*

puisque ces genres s'appliquent à tout sans exception. Il y aura donc autant de principes des choses qu'il y aura de genres premiers; par conséquent, ce seront l'Être et l'Un qui seront les principes et les essences des choses; car il n'est pas de termes qui mieux que ces deux-là puissent s'appliquer à tout ce qui est.

[10] Mais il n'est pas possible que les Êtres n'aient qu'un seul et unique genre, pas plus l'Être que l'Un, puisqu'il faut absolument que les différences de chaque genre existent, et que de plus chacune d'elles soit isolément une. Or, il est également impossible, ou que les espèces du genre soient attribuées à leurs différences propres, ou que le genre soit attribué aux différences sans les espèces qui le forment. Il s'ensuit que, si c'est l'Un, ou bien l'Être, qui est le genre de tout, il

miers. J'ai ajouté ce mot. — *Puissent s'appliquer à tout ce qui est.* Il est évident que tout ce qui est Est, et que de plus il est Un; dans la nature entière, il n'y a que des individus, qui ont chacun leur unité.

§ 10. *Qu'un seul et unique genre.* D'autres manuscrits donnent un texte plus simple, qui revient d'ailleurs au même : « Il n'est pas possible que les êtres aient pour genres ni l'Être, ni l'Un ». Voir plus loin, liv. XI, ch. 1er, § 9, où l'Être et l'Un sont considérés aussi comme ne pouvant pas être des genres. — *Que les différences de chaque genre existent.* Ce qui correspond à l'Être. — *Et que de plus chacune d'elles soit isolément Une.* Ce qui correspond à l'Un. Je n'ai pas pu rendre ma traduction plus claire; ou bien, il m'aurait fallu une longue paraphrase. — *Il est également impossible.* Voir plus loin, liv. VII, ch. XII, § 3. — *Les espèces du genre soient attribuées à leurs différences propres.* Ce sont au contraire les différences qui sont attribuées aux espèces, et qui les constituent. — *Qui le forment.*

n'y aura plus une seule différence, qui soit ni de l'Être ni de l'Un. [11] Si l'Être et l'Un ne sont pas des genres, ils ne seront pas non plus des principes, si l'on admet que ce sont les genres qui sont les principes. De plus, les espèces intermédiaires, prises avec leurs différences, seront de véritables genres jusqu'aux individus; mais ici on peut trouver que, parmi les espèces, les unes sont des genres, et que les autres n'en sont pas. [12] Du reste, on pourrait admettre encore que les différences sont des principes plus réellement que les genres ne le sont. Toutefois, si les différences sont des principes véritables,

J'ai ajouté ces mots. — *Qui soit ni de l'Être ni de l'Un.* J'ai dû employer cette locution assez étrange, afin de pouvoir reproduire mieux les mots d'Être et d'Un, et de conserver les formules du texte. Il vient d'être établi que toute différence qui sert à définir est essentiellement Une; elle cesserait d'être possible si l'Être et l'Un étaient les genres des choses; car ils ne pourraient jamais être d'aucune manière attribués à la différence.

§ 11. *Ils ne seront pas non plus des principes.* Voir plus haut, § 1. — *Les espèces intermédiaires* Le texte dit simplement : « Les intermédiaires ». Il s'agit évidemment des espèces qui sont subordonnées aux genres les plus élevés, et qui descendent de degré en degré jusqu'aux individus, qui ne peuvent plus être divisés en espèces, comme leur nom même l'indique. — *Mais ici on peut trouver.* J'ai gardé l'indétermination du texte; il est possible que par ce mot Ici, Aristote comprenne les philosophes qui, de son temps, s'étaient partagés sur cette question, les uns considérant les espèces intermédiaires comme des principes, les autres repoussant cette théorie. C'est ce que semble croire M. Schwegler. Il est certain que l'expression d'Aristote peut prêter à cette interprétation, parce qu'elle n'est pas assez précise.

§ 12. *Le nombre des principes devient infini.* Parce que les différences elles-mêmes sont en

dès lors le nombre des principes devient infini, surtout si, du genre le plus élevé, l'on fait un principe. [13] Il est possible d'ailleurs que l'Un paraisse avoir la forme d'un principe plutôt que l'Être. L'Un est essentiellement indivisible; or, tout indivisible est indivisible, soit en quantité, soit en espèce. Mais c'est l'indivisible en espèce qui est antérieur à l'autre; or, comme les genres se divisent en espèces, il s'ensuivrait que le dernier attribut possible serait plus Un que le genre; car ce n'est pas l'homme qui est le genre des individus-hommes.

[14] Il faut aussi remarquer que, dans les choses où il y a antériorité et postériorité, il n'est pas possible que l'universel appliqué à ces choses soit une réalité en dehors d'elles. Si, par exemple, le nombre Deux, la Dyade, est le premier des nom-

nombre infini, ou du moins sont presque illimitées.

§ 13. *Avoir la forme d'un principe*. C'est la traduction mot à mot de l'expression grecque; on pourrait traduire aussi : « La nature d'un principe. » — *Plutôt que l'Être*. J'ai ajouté ces mots. — *Le dernier attribut possible*. Celui qui s'applique immédiatement aux individus, c'est-à-dire l'espèce. — *Qui est le genre*. C'est l'espèce par rapport aux individus, dans lesquels elle se divise. — Malgré tous mes efforts, je ne me flatte pas d'avoir éclairci beaucoup ce passage; et la plupart des commentateurs en ont été réduits au même aveu. Il y a trop de sous-entendus dans la pensée d'Aristote, pour qu'on puisse la comprendre tout entière, et pleinement.

§ 14. *Antériorité et postériorité*. Il semble bien qu'il s'agit ici des nombres, soit réels, soit idéaux. L'exemple qui suit confirme cette interprétation, sans d'ailleurs y apporter beaucoup de clarté, quoique ce soit nécessai-

bres, elle ne pourra pas être un nombre en dehors des espèces que les nombres présentent. Il n'y aura pas davantage de figure géométrique en dehors des diverses espèces de figures. Et s'il n'y a pas de genres dans les cas de figures et de nombres, à plus forte raison dans les autres n'y aura-t-il pas des genres indépendants des espèces; car c'est surtout dans ces cas qu'il semble y avoir des genres, puisque, pour les individus, il n'y a plus ni d'antériorité ni de postériorité. [15] Puis encore, là où l'on peut distinguer le meilleur et le pire, c'est toujours le meilleur qui est le premier; et, par conséquent, ni l'un ni l'autre ne peut être genre.

[16] Il semble donc résulter de cette discussion que les espèces directement attribuées aux in-

rement le but d'un exemple. — *Est le premier des nombres*. Dans le système platonicien, l'unité n'est pas un nombre, attendu qu'elle est tout à la fois pair et impair; voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 11. — *En dehors des espèces que les nombres présentent*. C'est-à-dire que l'appellation universelle de Nombre s'appliquera à la Dyade tout comme à la série entière des nombres, sans qu'elle soit le Nombre pris dans sa généralité et en dehors des autres. — *De figure géométrique*. J'ai ajouté l'adjectif. Il ne s'agit pas de figure en général, mais des figures que la Géométrie explique dans ses démonstrations. Si, par exemple, le triangle est antérieur au quadrilatère, le triangle est une figure; mais il n'est pas la figure en soi.

§ 15. *Le meilleur et le pire*. Le bien et le mal, dont l'un ne peut pas être le genre de l'autre, puisque ces deux termes s'excluent mutuellement.

§ 16. *Les espèces*. C'est-à-dire, les dernières espèces qui ne comprennent plus que des individus. — *Directement*. J'ai ajouté ce mot. — *Les termes les plus gé-*

dividus sont des principes, plutôt que ne le sont les genres. Mais, d'un autre côté, il n'en est pas plus facile pour cela de dire comment on doit les considérer comme principes; car le principe, ainsi que la cause, doit être en dehors des choses dont il est le principe, et il doit pouvoir exister séparément d'elles. Or, qu'il y ait quelque chose de pareil en dehors de l'individuel, quel motif aurait-on de le supposer, si ce n'est que ce quelque chose soit simplement un attribut universel applicable à tous les êtres? Et, si c'est là un motif suffisant, les termes les plus généraux sont aussi plus particulièrement des principes; et par conséquent, ce serait les premiers genres qu'il faudrait prendre pour principes.

néraux. C'est-à-dire, les genres les plus élevés. Aristote revient donc ici à sa première thèse, et ce sont les universaux qu'il considère comme les principes des choses. Mais avec cette restriction : « Si c'est là un motif suffisant », il exclut les genres les plus larges aussi bien que les espèces les plus étroites.

CHAPITRE IV

Nouvelles objections en sens opposés pour et contre l'existence des genres indépendante et séparée des choses; conditions nécessaires de la science; il faut de l'universel et de l'éternel; de la diversité et de l'uniformité des principes, selon que les choses sont périssables ou impérissables; citation d'Hésiode; idées grossières qu'on se fait vulgairement des Dieux considérés comme auteurs et principes des êtres; citations diverses d'Empédocle; ses contradictions; de la nature des principes; de l'Un et de l'Être pris pour la substance des choses; Platon et les Pythagoriciens; impossibilités de cette théorie; des rapports de l'Unité et de l'Être avec les nombres; réfutation de Zénon sur l'indivisibilité de l'Un; son système conduit à l'absolu nihilisme; il ne peut expliquer ni la multiplicité des êtres, ni les grandeurs.

[1] Une question qui fait suite aux précédentes, et qui est à la fois la plus difficile et la plus nécessaire à éclaircir, c'est celle dont nous allons actuellement nous occuper. S'il n'existe rien en dehors des individus, et si les individus sont en nombre infini, comment est-il possible d'arriver à posséder la science de ces êtres infinis? Il est

§ 1. *S'il n'existe rien en dehors des individus.* C'est un principe qu'Aristote a toujours opposé à la théorie des Idées; mais aux Idées il a substitué l'universel, sur la nature et l'existence duquel il ne s'est jamais expliqué complètement. — *Quelque chose d'universel.* C'est-à-dire, un terme unique applicable à une pluralité. — *En dehors des individus.* — Ou bien : « outre les indi-

certain que nous ne connaissons jamais quoi que ce soit qu'à cette condition qu'il y ait quelque chose qui subsiste d'Un et d'identique, et aussi quelque chose d'universel. Si c'est bien là une nécessité incontestable, et s'il faut qu'il existe quelque chose en dehors des individus, ce serait une conséquence nécessaire également que les genres, soit les derniers, soit les premiers, existassent indépendamment des êtres individuels. Or, nous venons de prouver que cette hypothèse est absolument insoutenable. [2] Mais, si jamais on peut dire qu'il existe quelque chose en dehors de la totalité qui se forme quand un attribut quelconque est joint à la matière, on demande si, du moment qu'il y a une forme, il doit y avoir quelque chose en dehors de tous les individus, ou bien en dehors de quelques-uns, sans être en dehors de certains autres, ou même si ce quelque chose ne doit être en dehors d'aucun? [3] Si l'on admet qu'il n'y a rien indépendamment des in-

vidus ». — *Soit les derniers.* C'est-à-dire, les espèces. — *Soit les premiers.* C'est-à-dire, les genres les plus élevés. — *Nous venons de prouver.* Dans le chapitre précédent.

§ 2. *De la totalité.* Voir plus haut l'explication de cette formule, ch. Ier, § 11. La totalité est le composé résultant de la forme réunie à la matière; c'est la forme qui vient donner à la matière une détermination que par elle-même elle n'a pas. Voir plus loin, liv. VII, ch. III, § 2 et ch. XV, § 1. — *Ne doit être en dehors d'aucun.* C'est la solution à laquelle s'arrête Aristote.

§ 3. *A la raison.* Ou « à l'intelligence, à l'entendement ». — *Qu'on ne se hasarde à soutenir.* C'est le système de Protagore, qui

dividus, dès lors il n'est rien qui s'adresse à la raison; tout est perceptible aux sens; et, par conséquent, il n'y a de science de rien, à moins toutefois qu'on ne se hasarde à soutenir que la science se réduit à la sensation. [4] Dès lors non plus, il n'y a rien qui puisse être éternel, rien qui puisse être immobile, puisque tout ce qui tombe sous nos sens est destiné à périr, et est en mouvement. Or, si rien n'est éternel, il ne se peut plus davantage que rien se produise, ou devienne; car il faut de toute nécessité que ce qui devient et se produit soit quelque chose, que ce dont il vient existe aussi, et que le dernier de tous ces termes ne soit plus produit, puisqu'il doit y avoir un arrêt, et que ce qui devient ne peut pas venir de ce qui n'est pas. [5] D'autre part, dès qu'il y a production et mouvement, il y a nécessairement aussi une limite et un but

fait de l'homme la mesure de tout; c'était en général le système des Sophistes, avec toutes les conséquences morales que Platon a réfutées dans le *Gorgias.* — *Que la science se réduit à la sensation.* Nulle part, Aristote ne s'est prononcé plus nettement contre le sensualisme.

§ 4. *Que rien se produise ou devienne.* Il en donne la raison un peu plus bas : en remontant de cause en cause, il faut s'arrêter enfin à une cause qui n'est plus un effet, comme le sont toutes les causes secondaires; et celle là doit être sans commencement, parce qu'autrement on se perdrait dans l'infini, et la science serait, par cela même, impossible. — *Ne peut pas venir de ce qui n'est pas.* C'est un des axiomes de la sagesse antique, qu'a recueilli le Péripatétisme.

§ 5. *Une limite et un but final.* Qui, dans la réalité, se confondent, bien que la raison puisse les distinguer. Le mouvement

final. En effet, pas un mouvement n'est infini; tout mouvement a un but final, et il n'est pas possible qu'une chose devienne quand elle est dans l'impossibilité d'être; mais nécessairement ce qui est devenu quelque chose a dû exister, dès le premier moment qu'il est devenu et s'est produit.

[6] En outre, si la matière existe, puisqu'elle est éternelle et increée, à bien plus forte raison doit-on penser que la substance, qui est ce que la matière devient, existe aussi déjà. Si la substance n'existe pas, la matière n'existe pas non plus; et alors, il n'existerait absolument rien. Mais, si c'est là une impossibilité manifeste, il faut que la forme et l'espèce soient nécessairement quelque chose en dehors de la totalité individuelle. [7] D'un autre côté, si l'on admet l'existence indépendante de l'espèce, on peut encore se poser la question de savoir pour quels êtres on devra l'admettre, et pour quels êtres on ne l'admettra pas. On voit, de reste, qu'il ne se peut pas qu'elle

cesse dès le moment qu'il a atteint la fin en vue de laquelle il avait lieu.

§ 6. *Increée*. En ce sens qu'elle n'a jamais eu à devenir, parce qu'elle a toujours été. J'ai dû prendre le mot d'Increéée, afin d'éviter une longue périphrase. — *Déjà*. J'ai ajouté ce mot. — *Individuelle*. Même remarque. Voir plus haut, § 2.

§ 7. *L'existence indépendante de l'espèce*. Si l'espèce est quelque chose en dehors des individus. — *Pour quels êtres on ne l'admettra pas*. Il est difficile de voir d'où viendrait cette distinction. Aristote cite plus bas l'exemple

s'applique à tous sans exception; et par exemple, nous n'admettrions point qu'il puisse y avoir une maison distincte et en dehors de toutes les maisons particulières. [8] Puis, on peut se demander encore si l'essence est une et identique pour tous les êtres d'un même genre : par exemple, pour tous les hommes. Mais la supposition est insensée; car tous les êtres dont l'essence est une ne forment pas pour cela une unité. Dira-t-on que ce sont une foule d'êtres différents les uns des autres? La supposition n'est pas plus raisonnable. [9] Est-ce que la matière devient en même temps la substance de chacun d'eux? Et comment le devient-elle? Comment l'être total est-il tout ensemble l'une et l'autre, la matière et la substance?

[10] En ce qui regarde les principes, voici une

de la maison, qui est une œuvre venue de la main de l'homme; et il semble alors qu'il réserve l'existence indépendante de l'espèce, pour les choses de la nature, qui sont éternelles. Pour l'exemple de la maison, voir plus loin, liv. VIII, ch. III, § 6; liv. XI, ch. II, § 10; et liv. XII, ch. III, § 4.

§ 8. *D'un même genre*. J'ai ajouté ces mots qui sont indispensables, et qui me semblent ressortir de tout le contexte. — *Ne forment pas... une unité*. La négation semble ici tout à fait préférable, bien que quelques manuscrits et plusieurs éditeurs la suppriment. — *La supposition n'est pas plus raisonnable*. Tout ce passage est excessivement concis; et des développements plus étendus auraient éclairci la pensée, si l'auteur les avait donnés.

§ 9. *Comment l'être total*. Voir plus haut, § 2. — *L'une et l'autre*. C'est-à-dire la matière et la forme, ou substance.

§ 10. *Si les principes ont une unité d'espèce*. Ce passage est fort obscur; et malgré les exem-

nouvelle question. Si les principes ont une unité d'espèce, aucun principe ne peut plus avoir d'unité numérique, pas même l'Un, non plus que l'Être. [11] Et puis, comment serait-il possible d'acquérir la science, s'il n'y a pas d'unité applicable à la pluralité? Si cependant les principes ont une unité numérique, chaque principe doit numériquement être un aussi; ils ne peuvent pas être, comme dans les choses sensibles, différents avec les différentes choses; et par exemple, telle syllabe particulière étant spécifiquement la même que telle autre, elle doit avoir spécifiquement les mêmes principes, les mêmes

ples qu'Aristote donne plus bas, on ne voit pas clairement sa pensée. Je ne trouve pas non plus que les commentateurs l'aient éclaircie; je n'ai pas, je crois, réussi davantage. Voici ce qui me semble le plus probable. Aristote veut dire que les principes doivent s'appliquer à chaque individu pris comme tel, et non pas s'y appliquer en tant que l'individu est de telle ou telle espèce. Il faut que les principes aussi soient individuels, et aient une unité numérique, comme les individus mêmes. C'est du reste une question bien subtile et peu nécessaire. — *Telle syllabe particulière.* Plus loin, liv. XIII, ch. x, § 8 et 2, Aristote, rappelant ce passage même du livre III, complète l'exemple en prenant la syllabe AB, et montre comment chaque lettre est un seul et même élément sous le rapport du nombre, et comment aussi elle est identique en espèce aux mêmes lettres employées dans les autres mots.

Les mêmes lettres. J'ai ajouté ces mots; les principes des syllabes, ce sont les lettres; et le rapprochement est d'autant plus facile en grec que c'est le même mot qui signifie Lettre et Élément ou principe. — *Soient autres numériquement.* Cela revient à dire que, dans une syllabe semblable, les lettres sont les mêmes, bien que numériquement il y ait ici une lettre, et là une autre; ce sont deux lettres identiques en espèce; mais numé-

lettres, bien que ces principes soient autres numériquement. [12] Si les principes n'ont pas une unité spécifique, et si les principes des choses ne forment qu'une unité numérique, alors il n'y aurait plus rien d'autre dans le monde que les éléments; car, selon nous, dire qu'une chose est numériquement une, ou dire qu'elle est individuelle, cela revient tout à fait au même. Et c'est ainsi que nous appelons individuel ce qui est un numériquement; et universel, ce qui est commun à tous les individus d'un même ordre.

[13] Il en est ici comme il en serait si les éléments des mots formaient une unité numérique; et s'ils étaient en nombre fini et déterminé, il faudrait nécessairement que tous les caractères qu'on écrit fussent en même nombre que ces éléments, puisqu'il n'y en aurait pas deux, ou davantage, qui pussent être identiques entre eux.

riquement elles sont différentes, puisqu'elles ont chacune leur unité à part.

§ 12. *Si les principes n'ont pas une unité spécifique.* Le texte est beaucoup moins précis; et il n'emploie qu'une expression pronominale et tout indéterminée. Mais le sens que je donne me paraît justifié par tout ce qui suit. — *Que les lettres des syllabes.* Le texte dit précisément: « les éléments »; mais, comme je l'ai remarqué au § précédent, le même mot en grec signifie Lettre et Élément.

§ 13. *Fini et déterminé.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Les caractères qu'on écrit.* C'est la traduction littérale de l'expression grecque. Les éléments du langage sont en nombre infini et indéterminé, puisque les combinaisons des lettres sont infinies, bien que les lettres elles-mêmes soient en nombre limité et défini. — *Identiques entre eux.* Pas une des lettres de l'alphabet ne ressemble à une autre; et

[14] Une difficulté qui n'est pas moins considérable qu'aucune autre, a été passée sous silence par les philosophes de nos jours et par leurs devanciers : c'est de savoir si les choses périssables et les impérissables ont les mêmes principes, ou des principes différents. Si les principes sont identiques de part et d'autre, comment peut-il se faire que, de ces choses, les unes soient impérissables et que les autres soient soumises à périr? Quelle est la cause de cette différence? [15] Hésiode et tous les Théologues n'ont songé qu'aux arguments qui pouvaient les convaincre eux-mêmes, et ils ne se sont guère souciés de nous. Faisant des Dieux de leurs principes, et faisant venir toutes choses des Dieux, ils ont prétendu que ceux des êtres qui n'avaient point goûté du nectar et de l'ambroisie étaient destinés à périr. Il est certain que ces noms et ces explications devaient être claires pour eux, puis-

leurs combinaisons peuvent varier indéfiniment.

§ 14. *Une difficulté*. Cette question a été indiquée plus haut, liv. III, ch. 1er, § 12. — *Par les philosophes de nos jours*. Aristote veut peut-être ici désigner Platon. Voir sur cette question plus loin, liv. XII, ch. x, § 9; et *Traité du Ciel,* liv. III, ch. VII, § 6, p. 62 de ma traduction.

§ 15. *Hésiode et tous les Théologues*. Voir plus haut, liv. I, ch. IV, § 1, sur Hésiode; et pour les Théologues, voir plus loin, liv. XII, ch. VI, § 5; et liv. XIV, ch. IV, § 2. Les Théologues sont les premiers philosophes, qui ont exposé en vers leurs idées religieuses et scientifiques. — *Ceux des êtres qui n'avaient point goûté du nectar*. On ne trouve rien de pareil dans les œuvres d'Hésiode, telles que nous les avons. — *De causes ainsi conçues*. Le texte est moins précis.

qu'ils les employaient; mais en ce qui regarde l'origine même de causes ainsi conçues, leur pensée nous dépasse et nous échappe. [16] Si c'est par un sentiment de plaisir que les Dieux goûtent au nectar et à l'ambroisie, ces aliments ne sont pas les causes qui leur donnent l'existence; et si ce sont au contraire ces aliments qui leur donnent la vie, comment les Dieux seraient-ils éternels, s'ils ont besoin de se nourrir? [17] Mais ce n'est vraiment pas la peine de s'arrêter, avec tant d'attention, à des philosophes qui ont emprunté à la fable leurs idées bizarres. Quant à ceux qui ont appelé à leur aide la démonstration, nous devons les interroger et leur demander comment, à leur sens, il se fait que les êtres ayant les mêmes principes d'où ils sortent tous, les uns cependant soient d'une nature éternelle, tandis que les autres sont périssables. Mais, comme on ne nous dit pas d'où vient la différence, et comme il n'est pas très-raisonnable de croire que les principes soient identiques, il est évident que, ni les prin-

La nuance de blâme que présente ma traduction, se justifie par ce qui suit.

§ 17. *Leurs idées bizarres*. Le texte dit Sophismes; ce qui n'est pas moins sévère. — *La démonstration*. Et qui, par conséquent, ont donné à leur pensée une forme scientifique. — *De croire que les principes soient identiques*. Le texte n'est pas aussi développé; mais le sens, tel que je crois pouvoir le donner, ne peut faire le moindre doute.

cipes des êtres ni leurs causes ne sont les mêmes.

[18] Celui de tous les philosophes qui semblerait être le plus d'accord avec lui-même, Empédocle, est tombé lui aussi dans une erreur pareille. Il admet comme un principe qui cause la destruction des êtres, la Discorde ; mais il semble que ce principe n'en est pas moins productif et fécond, autant que l'unité elle-même ; car c'est de la Discorde que tout vient dans l'univers, excepté Dieu. Voici les vers d'Empédocle. C'est de là, dit-il, que sont venus :

Tous les êtres qui sont, qui furent, qui seront,
Les arbres, les humains, les femmes, au beau front,
Les bêtes, les oiseaux, les poissons dans les ondes,
Et les Dieux éternels, qui régissent les mondes.

[19] Il n'est pas même besoin de ces vers pour voir que la chose est évidente de soi ; car si la Discorde n'agissait pas sur les choses, « Toutes les choses, comme le dit Empédocle, « se réduiraient à l'unité ; mais quand les choses

§ 18. *Empédocle.* Voir plus haut, liv. I, ch. III, § 19, et ch. IV, § 4, où Empédocle n'est pas traité, à ce qu'il semble, avec autant d'estime. — *C'est de la Discorde.* Le texte n'emploie qu'un pronom indéterminé. Dans le livre I, aux chapitres III et IV, c'est plutôt à l'Amour qu'à la Discorde que ce rôle est attribué. — *Voici les vers d'Empédocle.* Voir les Fragments d'Empédocle, édition Firmin-Didot, page 4.

§ 19. *Comme le dit Empédocle,* ibid, p. 5. — *A l'unité.* C'est-à-dire au Sphærus, qui ne sortirait pas de son unité immuable, et y tiendrait tout enfermé. — *Pour terminer tout.* J'ai ajouté ces mots, qui ressortent du contexte.

« se rapprochent, la Discorde survient en der-« nier lieu pour terminer tout. »

[20] Voilà comment, dans le système d'Empédocle, Dieu, qui est le plus fortuné des êtres, est en même temps le moins instruit et le moins éclairé de tous, attendu qu'il ne connaît pas tous les éléments. En effet, il n'éprouve point de Discorde ; et c'est le semblable qui connaît le semblable, ainsi que le prétend encore Empédocle. Selon lui, nous voyons :

Par la terre, la terre ; et par l'air, on voit l'air ;
Et l'éther, par l'éther ; le feu par le feu clair ;
Et l'Amour, par l'Amour ; la Haine, par la Haine.

[21] Mais, pour en revenir à notre sujet et à notre point de départ, il est évident que, selon la théorie d'Empédocle, il se trouve que la Discorde n'est pas plus cause de la destruction des êtres que de leur existence. De même l'Amitié n'est pas plus cause de la vie des êtres que de

§ 20. *Le moins instruit et le moins éclairé de tous.* Il n'y a qu'une seule épithète dans le texte. Je ne sais d'ailleurs si la pensée est d'Empédocle lui-même, on si c'est une conséquence qu'indique Aristote. — *Nous voyons.* Aristote cite encore ces vers dans le *Traité de l'Ame,* liv. I, ch. II, § 6, p. 112 de ma traduction. Fragments-Didot, p. 11.

§ 21. *Selon la théorie d'Empédocle.* Voir plus haut, liv. I, chap. IV, § 8, la même critique

leur destruction, puisqu'en ramenant les choses à l'unité, elle anéantit tout le reste. [22] En même temps, Empédocle oublie de nous apprendre la cause de ce changement ; et il se contente de nous dire que la nature des choses est d'être comme elles sont :

La Discorde, en son sein, grandit avec le temps ;
Puis, quand revient son tour, elle prend la puissance,
Qu'un serment solennel lui garantit d'avance.

C'est que, pour Empédocle, ce changement était absolument nécessaire, sans que, d'ailleurs, il nous indique le moindre motif de cette nécessité. [23] Quoi qu'il en soit, le seul point où Empédocle soit bien d'accord avec lui-même, c'est que, parmi les êtres, il ne fait pas les uns périssables et les autres impérissables ; il pense que tous sans exception doivent périr, sauf les seuls éléments.

élevée contre la théorie d'Empédocle. Dans ses explications, c'est bien souvent la Discorde qui rapproche, et l'Amour qui désunit.

§ 22. *La Discorde en son sein.* Voir les Fragments d'Empédocle, édition Firmin-Didot, p. 5. Il s'agit du Sphærus, dans lequel la Discorde s'insinue, et grandit peu à peu, jusqu'à ce que ses forces fassent éclater le corps immense où elles s'étaient introduites, et divisent de nouveau ce que le Sphærus avait réuni. Cette alternative entre le Sphærus et la Discorde a été établie sous la foi du plus inviolable serment. Empédocle ne dit pas d'ailleurs par qui ce serment a été prêté, et quel en est le garant parmi toutes les divinités.

[24] Mais la question, que nous discutons ici, consiste à savoir pourquoi tels êtres sont périssables, tandis que tels autres ne le sont pas, quand néanmoins tous viennent, dit-on, des mêmes principes. Que d'ailleurs les principes ne puissent pas être les mêmes pour tous les êtres, c'est ce qui nous semble suffisamment prouvé par les développements qui précèdent. [25] Mais, si les principes sont différents, on peut se demander si eux aussi sont impérissables, ou s'ils sont sujets à périr. En les supposant périssables, une conséquence évidente et nécessaire, c'est qu'ils doivent alors venir eux-mêmes de quelque chose, puisque tout ce qui périt se dissout dans les éléments d'où il était sorti. Il résulterait de là que les principes mêmes viennent de principes différents, qui leur sont antérieurs. Or, c'est une impossibilité qui est manifeste, et qui est aussi forte, soit qu'on admette un temps d'arrêt dans la succession des principes, soit qu'on se perde dans l'infini. [26] Mais même comment concevoir l'existence des êtres périssables, si les principes d'où ils viennent peuvent être détruits ? Et si les principes sont impérissables, comment, tout im-

§ 24. *La question, que nous discutons ici.* Voir plus haut, § 17.

§ 25. *Les principes mêmes viennent de principes différents.* La contradiction est évidente, et les principes alors ne seraient plus des principes, puisqu'ils auraient quelque chose avant eux. — *Dans la succession des principes.* J'ai ajouté ces mots.

périssables qu'ils sont, les uns ont-ils donné naissance à des êtres qui doivent périr, tandis que les autres ont produit des êtres impérissables? Tout cela n'est pas très facile à comprendre pour la raison; mais il y a là une absolue impossibilité de se prononcer; ou du moins cela demanderait de très longues explications. [27] Du reste, personne ne s'est hasardé à prétendre que les principes sont différents pour les êtres périssables; et l'on admet unanimement que les principes sont les mêmes pour toutes choses. Mais on laisse ainsi de côté la première question que nous avons faite, et l'on semble n'y attacher qu'une très mince importance.

[28] La recherche la plus épineuse de toutes et pourtant la plus indispensable pour arriver à la vérité, c'est de savoir si l'Être et l'Un sont les substances des êtres, et si tous les deux ne sont pas encore autre chose, tout en restant, celui-ci

§ 27. *La première question que nous avons faite.* Voir plus haut § 4. La question est de savoir si les principes sont identiques, ou différents, pour les choses périssables et pour les impérissables. Aristote la résout affirmativement.

§ 28. *Si l'Être et l'Un sont les substances des êtres.* Voir plus haut chap. I, § 13, où cette question est annoncée comme la plus ardue de toutes. Outre ce qu'Aristote en dit ici, il y est revenu à plusieurs reprises, pour la résoudre négativement : Non, l'Être et l'Un ne sont pas la substance des choses. Voir plus loin, liv. III, ch. VI, § 8 ; liv. VI, ch. XVI, § 4; liv. X, ch. II, § 1 et 3, où Aristote s'en réfère à ce passage du livre III; liv. XI, ch. II, § 6; et liv. XIV, ch. I, § 6. — *De sujet et de support.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

l'Être, et celui-là l'Un ; ou bien ne faut-il pas étudier l'Être et l'Un en supposant qu'il y a, sous les deux, quelque autre nature qui leur sert de sujet et de support? [29] Les philosophes ont résolu la question en sens différents, les uns admettant l'existence de cette nature, les autres ne l'admettant pas. Platon et les Pythagoriciens n'ont pas distingué l'Être et l'Un de la substance des choses; ils ont cru que leur nature, à tous deux, c'est que la substance des choses soit précisément d'être l'Un et l'Être en soi. Parmi les Naturalistes, on peut citer Empédocle, qui, voulant arriver à quelque détermination plus claire, a essayé d'expliquer ce que c'est l'Un. On pourrait supposer que, pour lui, l'Un c'est l'Amitié; et

S'il y a une subtance autre que l'Être et l'Un, il s'ensuit que l'un et l'autre ne sont que des attributs.

§ 29. *L'existence de cette nature.* Le texte n'est pas aussi précis; mais le sens ne peut faire de doute, et c'est là ce qui peut m'excuser d'avoir précisé davantage l'expression. — *Platon et les Pythagoriciens.* Voir plus haut, liv. I, ch. V, § 21. — *Que la substance des choses.* Cette phrase offre, sous le rapport de la grammaire, de grandes difficultés, qu'on a essayé de lever en proposant diverses corrections. Quelque ingénieuses qu'elles puissent être, elles sont nécessairement arbitraires; et je préfère encore m'en tenir à la leçon vulgaire; elle suffit pour donner le sens que j'en tire; il me semble conforme aux doctrines de Platon et des Pythagoriciens, telles qu'Aristote les expose et les critique. — *Les Naturalistes.* Ou les philosophes de l'école d'Ionie; voir plus haut liv. I, ch. V, § 13. — *Empédocle.* Voir tout ce qui a été déjà dit sur Empédocle, liv. I, ch. IV, §§ 3, 8 et suiv.

§ 30. *Que c'est le feu.* Héraclite. — *Que c'est l'air.* Anaximène; voir plus haut, liv. I, ch. III, §§ 17 et 18. — *Qui admettent plusieurs éléments.* Voir plus haut, liv. I, ch. III, § 26.

que l'Amitié est précisément la cause de l'unité en toutes choses. [30] D'autres philosophes ont prétendu, ceux-ci que c'est le feu, ceux-là que c'est l'air, qui sont l'Être et l'Un, d'où toutes les choses tirent leur vie et leur origine. C'est là aussi l'opinion des philosophes qui admettent plusieurs éléments; car ils sont forcés de faire autant d'Être et d'Un qu'ils font de principes.

[31] Que si l'on ne veut pas que l'Être et l'Un soient une réelle substance, dès lors non plus aucun des autres universaux ne peut davantage en être une, puisque l'Être et l'Un sont les plus universels de tous; et s'il n'existe pas d'Un en soi, ou d'Être en soi, à plus forte raison il ne pourrait point y avoir d'universaux quelconques en dehors de ce qu'on appelle des individus. [32] Mais, du moment que l'Être n'est pas substance, il est clair que le nombre ne peut pas davantage être pris pour la nature des êtres, séparée d'eux. Le nombre est une collection d'unités, et l'unité n'est pas autre chose que ce qu'est l'Un. Mais,

§ 31. *Aucun des autres universaux.* Conséquence de la théorie qui refuse à l'Être et à l'Un une existence réelle. C'est sans doute une objection qu'Aristote se fait à lui-même, plutôt qu'une réfutation directe.

§ 32. *Le nombre.* Ceci répond aux Pythagoriciens, qui font du nombre l'essence des choses; voir plus haut, liv. I, ch. v, § 7. — *Des attributs universels.* Je conserve ici la leçon vulgaire que plusieurs éditeurs ont proposé de changer; il me semble que le texte, tel qu'il est, peut se suffire. Pour que l'Être en soi et l'Un en soi puissent exister, il

pour que l'Un en soi et l'Être en soi existent réellement, il faut nécessairement que l'Être et l'Un soient la substance; car il n'y a pas absolument d'autre terme; il n'y a que ces deux là seuls qui puissent être des attributs universels.

[33] D'autre part, si l'Être et l'Un en soi sont réellement quelque chose, alors s'élève une bien grave question, celle de savoir comment il est possible qu'il existe quoi que ce soit en dehors d'eux, je veux dire comment il peut y avoir plus d'un seul être, puisqu'il n'est pas possible qu'il y ait autre chose que l'Être. Par conséquent, ce sera une nécessité, comme le voulait Parménide, que tous les êtres soient une Unité, et que cette unité soit l'Être. [34] Des deux côtés, la difficulté est fort grande; car que l'Être ne soit pas substance, ou que l'Un en soi puisse être une substance, il est également impossible que le nombre en soit une. Que le nombre ne soit pas une substance, nous en avons dit plus haut les motifs. S'il en est une réellement, les difficultés reviennent alors les mêmes que pour l'Être. Ainsi, d'où pourra venir une autre unité en soi, qui serait en de-

faut qu'ils deviennent les attributs de l'Être et de l'Un, qui peuvent seuls avoir, dans l'hypothèse, une certaine réalité.

§ 33. *Parménide.* Voir sur Parménide, plus haut, liv. I, ch. v, § 17.

§ 34. *Des deux côtés.* C'est-à-dire, soit qu'on admette, soit qu'on rejette la théorie de l'unité absolue. — *Que le nombre en soit une.* Ce retour à la critique des idées pythagoriciennes est assez inattendu; voir plus haut,

hors de l'Unité? Nécessairement, il n'y a rien de ce genre; mais cependant tous les êtres sans exception sont Un, et font partie d'une pluralité où chacun d'eux est individuellement un.

[35] Si l'Un en soi est indivisible, alors, comme le soutient Zénon, il n'est plus rien du tout; car ce qui ne rend pas une chose plus grande ni plus petite qu'elle n'était, soit en y étant ajouté, soit en en étant retranché, ne peut pas être compris, d'après Zénon, parmi les réalités, puisque évidemment l'Être est toujours une certaine grandeur, et que, s'il est une grandeur, il est corporel. Ceci est vrai absolument de tout être. Mais d'autres choses, en s'ajoutant à une chose, peuvent tantôt la rendre plus grande et tantôt n'y faire rien. Ainsi la surface et la ligne y ajoutent; mais le point et la multiplication par l'unité n'y ajoutent quoi que ce soit. [36] Du reste, comme Zénon ne porte pas assez de précision dans cette analyse, et qu'il

§ 32, et aussi liv. I, ch. v, § 4. — *Plus haut*. Voir liv. I, ch. v, § 15. — *Les mêmes que pour l'Être*. Voir plus haut, § 32. — *Ou font partie d'une pluralité*. Le texte dit précisément : « Ou sont une pluralité. »

§ 35. *Si l'Un en soi est indivisible*. La pensée n'est pas assez clairement exprimée. Sans doute, Aristote veut dire que l'Être en soi reste toujours et uniquement ce qu'il est, sans se partager jamais entre les êtres réels et corporels. — *Mais*. C'est une réponse à la théorie de Zénon. — *La multiplication par l'unité*. Le texte dit simplement : « l'unité, la monade ».

§ 36. *Zénon ne porte pas assez de précision*. Voir, sur Zénon d'Élée, le petit *Traité de Mélissus*,

peut y avoir certainement quelque chose d'indivisible, qui soit additif, c'est une réponse qu'à ce point de vue aussi l'on peut lui faire : Non sans doute l'addition qu'on fera de l'indivisible ne rendra pas la chose plus grande matériellement; mais le nombre sera augmenté.

[37] Ceci fait naître une question nouvelle. D'une unité indivisible telle qu'on vient de l'expliquer, ou même de plusieurs unités de ce genre, comment une grandeur pourra-t-elle jamais sortir? Il en est ici tout à fait de même que quand on prétend que la ligne se compose de points. On a beau même admettre avec quelques philosophes que le nombre se forme d'abord de l'Un en soi et de quelque autre chose qui n'est plus l'Un, il n'en reste pas moins à se demander pourquoi et comment le résultat est, tantôt un nombre, et tantôt une grandeur, puisque ce qui n'est pas

Gorgias et Zénon, ch. v, § 3, p. 257 de ma traduction. — *Qui soit additif*. J'ai ajouté ces mots qui m'ont paru indispensables. Le texte n'indique cette nuance que par un adverbe indéterminé. — *Mais le nombre sera augmenté*. L'Un en soi fera toujours un être de plus, si l'on admet sa réalité.

§ 37. *D'une unité indivisible*. J'ai ajouté le mot Indivisible, qui ressort évidemment du contexte, et qui me semble indispensable pour préciser la pensée. — *La ligne se compose de points*. C'est encore la définition que de nos jours les mathématiques donnent de la ligne. Il est clair qu'Aristote ne l'approuve pas ; et par exemple dans la *Physique*, liv. VI, ch. I, § 2, p. 338 de ma traduction, il se prononce encore plus nettement qu'ici contre cette définition prétendue; voir aussi plus loin dans la *Métaphysique*, liv. XIII, ch. IX, § 5. — *De quelqu'autre chose*. C'est l'inégalité,

l'Un est l'inégalité, ou est de la même nature qu'elle; car on ne voit pas du tout comment les grandeurs pourraient jamais sortir de l'Un et de cette nature inégale, pas plus qu'elles ne sortiraient non plus d'un nombre quelconque et de l'inégalité.

dont il est parlé un peu plus bas; et l'inégalité n'est pas autre chose que la Dyade indéterminée de Platon, ou bien encore le Grand et le Petit. Voir plus haut, liv. I, ch. VI, §§ 9, 11 et 12. — *Les grandeurs pourraient jamais sortir.* Aristote semble avoir ici toute raison contre les subtilités de ses adversaires; mais il ne résout pas lui-même la difficulté, et il ne dit pas quelle est, à son point de vue particulier, l'origine des grandeurs.

CHAPITRE V

De la nature des points, des lignes et des surfaces; on a essayé de les prendre aussi pour la substance des choses; opinions en sens contraires; en faire des substances réelles, c'est détruire toute idée de la substance, et aussi de la production et de la destruction des choses; les points, les lignes et les surfaces ne sont que des limites et des divisions, ainsi que l'instant.

1 Une question qui fait suite aux précédentes, c'est de savoir si les nombres, les corps, les surfaces et les points sont, ou ne sont pas, des substances réelles. Si ce ne sont pas là des substances, on ne voit plus dès lors ce que c'est que l'Être, et ce que peuvent être les substances des êtres réels. En effet, les qualités des choses, leurs mouvements, leurs relations, leurs positions,

§ 1. *Les nombres, les corps, les surfaces, les points.* Aristote est revenu plusieurs fois à cette question; voir plus loin, liv. VII, ch. II, § 3; liv. XIII, ch. IX, § 5; et liv. XIV, ch. III, § 6; voir aussi le *Traité du Ciel*, liv. III, ch. I, § 9, p. 228 de ma traduction. De toutes ces discussions, il ressort que, selon Aristote, les nombres, les corps, les surfaces et les points ne sont pas des entités réelles, de véritables substances. Dans le présent chapitre, il expose le pour et le contre, de manière à laisser son opinion fort obscure. — *Si ce ne sont pas là des substances.* Arguments affirmatifs, qu'Aristote développe sans avertir que ce ne sont pas ceux qu'il soutient personnellement. Ils appartiennent sans doute aux Pythagoriciens et aux Platoniciens. — *Leurs pro-*

leurs proportions diverses n'expriment, à ce qu'il semble, la substance pour aucun d'eux. Toutes ces déterminations sont toujours attribuées à un certain sujet; mais elles ne sont point ce sujet lui-même. [2] Dans ce qui paraîtrait représenter plus particulièrement une substance, comme l'eau, la terre, le feu, éléments dont se forment tous les corps composés, la chaleur, le froid et toutes les autres qualités de même ordre qu'on y peut observer, n'ont rien de substantiel. Il n'y a que le corps présentant ces qualités diverses qui subsiste seul comme quelque chose de réel, et qui soit une entité véritable. [3] Mais le corps lui-même est moins une substance que ne l'est la surface; la surface l'est moins aussi que la ligne, et la ligne moins que l'unité et le point. En effet, ce sont là les déterminations et les limites du corps; et il semble qu'elles

portions diverses. Le terme dont se sert Aristote est très vague. — *A un certain sujet.* Ce sujet seul est alors substantiel ; et tout le reste se compose de simples attributs, qui ne peuvent jamais être pris pour des substances.

§ 2. *Une substance.* Cette substance n'est ici que la matière, représentée par les quatre éléments d'Empédocle. — *Une entité véritable.* Le texte répète le mot de Substance.

§ 3. *Mais le corps.* Le mot de Corps signifie ici, comme plus haut, le Solide.— *Moins une substance que ne l'est la surface.* Il semble que c'est tout le contraire, et que le solide est bien plus substance réelle que la surface ne peut l'être. — *Moins que l'unité et le point.* Il est bien singulier de réduire la substance au point, c'est-à-dire, à ce qui n'a ni longueur, ni largeur, ni épaisseur. — *Il semble qu'elles peuvent subsister sans lui.* Ici encore c'est le contraire qui semble le plus probable; mais tout ce passage est excessivement obscur.

peuvent subsister sans lui, tandis que le corps ne peut subsister sans elles. [4] C'est là ce qui fait que le vulgaire croit, et que même aussi les philosophes antérieurs ont cru, que le corps est la substance et l'Être, et que tous les autres phénomènes n'en sont que de simples modifications; d'où l'on concluait que les principes des corps sont aussi les principes des êtres. Puis, les philosophes venus plus tard, et qui paraissaient plus éclairés que leurs devanciers, ont pensé que c'étaient les nombres qui sont les principes des choses. [5] Nous le répétons : Si le corps, la surface, la ligne, l'unité et le point ne sont pas la substance, alors il n'y a plus de substance du tout; alors il n'y a plus d'être ; car ce n'est pas apparemment des accidents des êtres que l'on prétendrait faire des êtres à leur place.

[6] Même en admettant que les longueurs, les points, etc., sont plus substance que les corps, comme nous ne voyons pas quels sont précisé-

§ 4. *Les philosophes antérieurs.* Ce sont évidemment les philosophes de l'école d'Ionie, qui ne croyaient qu'à la matière. — *Que le corps est la substance.* Corps est toujours pris ici pour Solide. — *Les philosophes venus plus tard.* Ce sont les Pythagoriciens et les Platoniciens ; voir plus haut, liv. I, ch. III, § 7, et ch. V. — *C'étaient les nombres qui sont les principes des choses.* Voir plus haut, liv. I, ch. V, § 1.

§ 5. *Nous le répétons.* Voir § 1. — *Le corps.* Au sens de Solide; j'ai conservé le mot de corps pour que la traduction fût aussi près que possible du texte.

§ 6. *Même en admettant.* Réponse aux arguments précédents, pour prouver que les surfaces, les lignes, les points ne

ment les corps qu'ils forment, et il est bien impossible que ce soient des corps perceptibles à nos sens, il en résulte de nouveau qu'il n'y a plus là aucune substance. [7] D'ailleurs, la surface, la ligne, le point ne sont évidemment que des divisions du corps lui-même, soit en largeur, soit en profondeur, soit en longueur. Ajoutez que, dans le solide, il y a toutes les figures que l'on veut en tirer; c'est-à-dire qu'il n'y en a pas une. Par exemple, si le buste d'un Hermès n'est pas dans le marbre avec des formes déterminées, pas plus que la moitié du cube n'est déterminée dans le cube, il s'ensuit qu'il n'y a pas davantage de surface; car, si toute surface quelconque est dans le solide, celle qui détermine la moitié du cube y serait comme toute autre. [8] Le même raisonnement peut s'appliquer tout aussi bien à la ligne, au point, à l'unité; et par conséquent, si c'est le corps qui est éminem-

sont pas de réelles substances. — *Précisément.* J'ai ajouté ce mot. — *Perceptibles à nos sens.* Voir plus loin, liv. VII, ch. x, § 18.

§ 7. *D'ailleurs.* Continuation de la réfutation.— *Ne sont... que des divisions du corps.* C'est en répétant cette assertion qu'Aristote clora la discussion; voir plus loin, § 13. — *Si le buste d'un Hermès.* Comme le remarque M. Schwegler, c'est ici la théorie bien connue de la puissance et de l'acte. Toutes les figures quelconques peuvent être tirées du marbre, que travaille l'habile sculpteur; mais en acte, en fait, il n'y en a aucune. — *Il s'ensuit qu'il n'y a pas davantage de surface.* La conséquence n'est rigoureuse que pour l'intérieur du solide; mais pour l'extérieur, il a nécessairement des surfaces.

§ 8. *Si c'est le corps qui est éminemment substance.* C'est contre l'hypothèse posée plus haut,

ment substance, et que tout cela soit substance plus encore que lui, et si, d'autre part, la surface, la ligne, le point ne sont pas non plus des substances véritables, nous ne savons plus ce qu'est l'Être et ce qu'est la substance des choses, qui alors nous échappent complètement.

[9] Mais à toutes ces conséquences que nous venons de signaler, s'en ajoutent d'autres qui ne choquent pas moins la raison, en ce qui regarde la production de ces choses et leur destruction. [10] Ainsi, quand une substance qui n'existait pas antérieurement vient à exister actuellement, et quand une autre qui existait antérieurement cesse d'exister, il semble bien que la substance éprouve ces changements, parce qu'elle devient et parce qu'elle périt. [11] Mais on ne voit pas que les points, les lignes, les surfaces puissent également se produire ou disparaître ainsi, bien que tantôt elles soient et tantôt ne soient pas. En

§ 1. — *Nous ne savons plus.* Répétition sous une forme presque identique de ce qui a été dit plus haut, § 1.

§ 9. *Qui ne choquent pas moins la raison.* Ainsi Aristote se prononce pour la négative. Les entités mathématiques ne sont pas de véritables substances. — *De ces choses.* C'est-à-dire des surfaces, des lignes et des points, dont il vient d'être question.

§ 10. *Parce qu'elle devient et parce qu'elle périt.* J'ai conservé la concision du texte, parce que ces formules, à force d'être répétées, deviennent familières et cessent d'être obscures.

§ 11. *On ne voit pas que les points.* Dès lors les points, les lignes, les surfaces ne sont pas des substances, puisqu'ils ne se produisent pas et ne périssent pas, comme le font les substances véritables. Voir plus loin, liv. XI, ch. II, § 8. L'exemple que donne

effet, quand des corps se touchent ou quand ils se séparent, ils ont tout ensemble, ici une seule surface, s'ils sont en contact, et là ils en ont deux s'ils sont séparés, de telle sorte que, les corps étant rapprochés, les deux surfaces ne sont plus et disparaissent, et que, quand les corps sont divisés, il se produit des surfaces et des lignes qui n'existaient point auparavant. [12] Néanmoins, on ne peut certes pas dire que ce soit le point essentiellement indivisible qui se soit divisé en deux; mais si les surfaces, les lignes, etc., peuvent se produire et si elles peuvent périr, il faut bien qu'elles viennent de quelque chose. [13] On peut dire qu'il en est ici à peu près de même que pour l'instant, au point de vue de la durée. L'instant non plus ne peut pas naître ni périr; et pourtant, il paraît être sans cesse différent, sans d'ailleurs avoir jamais rien de substantiel. Or, c'est là précisément ce

Aristote à l'appui de cette thèse est fort ingénieux; je ne sais pas si mathématiquement il est également exact. — *Les deux surfaces ne sont plus.* Ce n'est pas tout à fait exact. Les surfaces existent toujours; seulement on ne les voit pas.

§ 12. *Qu'elles viennent de quelque chose.* Et par conséquent, ce ne sont plus des principes, puisque les principes ne viennent que d'eux-mêmes.

§ 13. *L'instant, au point de vue de la durée.* C'est dans la *Physique* qu'Aristote développe la théorie de l'instant, liv. IV, ch. XVII, p. 237 de ma traduction. Je ne crois pas que, sur ce sujet difficile, personne ait poussé l'analyse plus loin. — *Il paraît être sans cesse différent.* Voir la *Physique*, liv. IV, ch. XVII, § 2, p. 238. — *Rien de substantiel.* C'est la conclusion d'Aristote contre les Platoniciens et les

qui arrive avec les points, les lignes et les surfaces. Le même raisonnement s'y applique tout aussi bien; car les points, les lignes, les surfaces ne sont, comme l'instant, que des limites ou des divisions.

CHAPITRE VI

Retour à la critique de la théorie des Idées; nouveaux arguments contre et pour cette théorie, et sur la nature des êtres mathématiques; autres questions analogues sur la nature des principes, qui peuvent être ou simplement possibles ou absolument réels; de l'existence des Universaux; il n'y a que des êtres individuels.

[1] On peut toujours se le demander : « A quoi « bon, en dehors des êtres sensibles et des inter« médiaires, chercher encore d'autres êtres tels « que ceux que nous nommons des Idées? » Le motif qu'on en donne, c'est que, si les êtres ma-

Pythagoriciens. — *Comme l'instant. Physique*, liv. IV, ch. XVII, § 1, p. 238.

§ 1. *On peut toujours se le demander.* Cette question est assez inattendue; et Aristote ne l'a pas énoncée dans l'énumération fort longue des questions qu'il se propose de traiter; voir plus haut, ch. I, § 5 et § 15 inclusivement. — *Nous nommons des Idées.* Aristote parle encore ici comme s'il était Platonicien; voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 17. C'est une simple forme de langage, qui ne tire pas à conséquence. Les Intermédiaires dont il est ici question sont, comme on sait, les entités mathématiques, qui tiennent à la fois des

thématiques peuvent, sous d'autres rapports, différer des êtres que nous percevons, ils n'en diffèrent pas au moins en ce sens qu'ils peuvent former aussi une pluralité d'êtres pareils entre eux, comme le sont les objets sensibles. [2] Par suite, les principes des êtres mathématiques ne seront pas plus limités en nombre que ne le sont les principes de toutes les lettres dont nous nous servons. Les principes des lettres ne sont pas limités numériquement; ils ne le sont qu'en espèce, pourvu toutefois qu'on ne s'attache pas aux principes de telle syllabe prise isolément, ou de tel mot; car, dans ce cas, les principes

Idées et des choses sensibles. — *Former aussi une pluralité d'êtres pareils entre eux.* Ceci veut dire que le même nombre répété autant de fois qu'on voudra, quand il s'applique à une égale quantité d'êtres, forme une pluralité sans pour cela changer de nature. Je suppose le nombre 10, par exemple, s'appliquant ici à des hommes, là à des chevaux, ailleurs à des plantes, ailleurs encore à des pierres ; il forme en se répétant quatre fois une pluralité de 10 pareils entre eux, quoique attribués à des êtres différents. — *Comme le sont les objets sensibles.* Les objets de même espèce forment par leur réunion une pluralité semblable à celle des nombres de même module.

§ 2. *Les principes de toutes les lettres.* Ainsi dans l'alphabet grec, le nombre des lettres est de vingt-quatre, toutes limitées en espèce, puisque chacune diffère des autres; mais la même lettre peut être répétée autant de fois qu'on voudra, sans que le nombre de ces répétitions puisse être limité. De même pour les êtres mathématiques : chacun d'eux demeure identique en son espèce, tout en étant répété à l'infini; l'espèce ne change pas ; mais le nombre est indéfini. — *Qu'on ne s'attache pas aux principes de telle syllabe.* Chaque syllabe a des lettres en nombre défini; mais, pour les syllabes aussi, la combinaison des mêmes lettres peut être répétée autant qu'on le voudra. Seulement, les lettres, ou principes, diffèrent

des lettres seraient limités même numériquement. [3] Il en est tout à fait de même des êtres mathématiques, des intermédiaires; et pour eux également, les semblables sous le rapport de l'espèce peuvent être en nombre infini. Par conséquent, si en dehors des objets sensibles et des êtres mathématiques, il n'y a pas ces autres êtres particuliers que quelques philosophes appellent des Idées, il n'y aura plus de substance qui soit une numériquement; elle ne le sera qu'en espèce. Les principes des êtres non plus ne formeront pas numériquement une certaine quantité définie; ils seront exclusivement limités en espèce. [4] Si cette conséquence est nécessaire, c'est un argument décisif pour admettre non moins nécessairement l'existence des Idées; car ceux qui les soutiennent ont beau ne pas exprimer clairement leur pensée, c'est bien là ce qu'ils veulent dire; forcément, leur théorie

entre elles et ne sont plus de la même espèce; voir plus haut, ch. IV, § 11.

§ 3. *Des êtres mathématiques.* J'ai ajouté ces mots; le texte n'a que les suivants. Mais on a vu que les êtres mathématiques sont appelés aussi les Intermédiaires. — *Les semblables sous le rapport de l'espèce.* C'est là tout le sens de l'expression grecque. J'aurais pu traduire aussi les Homogènes. — *Que quelques philosophes.* Il y a aussi dans l'expression grecque comme une nuance de dédain. — *Elle ne le sera qu'en espèce.* J'ai adopté ici la variante proposée par Alexandre d'Aphrodise, et approuvée par M. Schwegler, qui préférerait encore supprimer tout ce membre de phrase.

§ 4. *Ont beau ne pas exprimer clairement leur pensée.* Cette critique est exacte sans doute; mais elle pourrait se retourner trop souvent contre Aristote lui-même ;

est celle-ci : que chaque Idée constitue une substance distincte, et que pas une seule n'a une existence indirecte et accidentelle. [5] Mais nous avons dit à quelles conclusions inacceptables on est amené si l'on admet qu'il y a des Idées, et si l'on réduit les principes à une unité numérique et non à une unité d'espèce.

[6] Enfin, une question qui se rapproche beaucoup de toutes celles-là, c'est de rechercher si les éléments n'existent qu'en puissance, ou s'ils ont une autre manière d'être. S'ils sont d'une façon quelconque autrement qu'en simple puissance, alors il y a quelque chose d'antérieur aux principes; car la puissance est antérieure à la cause actuelle, tout ce qui est possible ne devant pas nécessairement passer à la réalité de l'acte. [7] Mais si les éléments sont en puissance simplement, il est possible alors qu'il n'existe pas un seul être réel, puisque ce qui est possible est ce qui n'est pas encore, En effet, c'est le Non-être

voir aussi plus haut, ch. IV, § 15. — *Indirecte et accidentelle.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; j'ai également ajouté le mot Distinct.

§ 5. *Nous avons dit.* Voir plus haut, ch. IV, § 10; voir encore toute la polémique contre la théorie des Idées, liv. I, ch. VII, §§ 29 et suivants.

§ 6. *Autrement qu'en simple puissance.* En d'autres termes, s'ils sont en acte.— *Quelque chose d'antérieur aux principes.* Et alors ces principes prétendus ne sont plus des principes. — *A la cause actuelle.* Le texte dit : « A cette cause. » — *Passer à la réalité.* J'ai dû également ici préciser davantage l'expression.

§ 7. *Si les éléments.* Ici Éléments est pris pour Principes.

qui se réalise, qui devient; mais rien de ce qui ne peut pas être ne se produit, ni ne devient.

[8] Telles sont donc les questions que nous avons cru nécessaire de discuter sur les principes. Mais il y a encore à se demander si les principes sont universels, ou s'ils existent à la façon des êtres que nous appelons individuels. S'ils sont des universaux, il n'est plus possible alors qu'ils soient des substances réelles; car aucun des termes communs n'exprime un objet réellement existant; ils ne désignent qu'une certaine qualité, tandis que la substance est toujours un objet réel. Mais, si l'universel est une chose réellement existante, et si l'on peut réaliser l'attribut commun en le dégageant du sujet, alors on multiplie singulièrement les êtres. Par exemple, Socrate est d'abord lui-même, puis il est l'homme, puis encore l'animal, si chacun de ces termes exprime une réalité individuelle et une unité.

[9] Si donc on fait les principes universels, voilà les conséquences de cette théorie; et si on ne les

— *Qui se réalise, qui devient.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Voir aussi plus loin, liv. XII, ch. II, § 4.

§ 8. *Réaliser l'attribut commun en le dégageant.* Il n'y a dans le texte qu'un seul mot, dont la signification est assez douteuse, bien que le sens général de ce passage ne le soit pas; Aristote s'en est déjà servi plus haut, liv. I, ch. VII, § 59. — *On multiplie singulièrement les êtres.* Le texte est plus concis.

§ 9. *Est universelle.* Aristote a reproduit bien des fois ce prin-

fait pas universels, et qu'ils soient individuels exclusivement, alors ils ne sont plus accessibles à la science ; car la science en toutes choses est universelle. Pour que la science en devînt possible, il faudrait supposer d'autres principes antérieurs, attribués d'une façon universelle aux principes eux-mêmes.

cipe ; voir plus haut, ch. IV, § 1 ; et plus loin, liv. VII, ch. XV, § 6 ; liv. XI, ch. I, § 9 ; liv. XIII, ch. IX, § 15 ; et enfin *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. XXXI, § 2, p. 170 de ma traduction. Platon avait soutenu cette théorie avant Aristote, et c'est là tout l'objet du Théétète, un de ses dialogues les plus profonds.

FIN

DU PREMIER VOLUME

de la Métaphysique d'Aristote.

Paris. — Typ. G. Chamerot, 19, rue des Saints-Pères. — 7612.

K

VOLUME 2

ŒUVRES

D'ARISTOTE

LA MÉTAPHYSIQUE

MÉTAPHYSIQUE
D'ARISTOTE

TRADUITE EN FRANÇAIS

AVEC DES NOTES PERPÉTUELLES

PAR

J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT, SÉNATEUR

TOME DEUXIÈME

PARIS

LIBRAIRIE GERMER-BAILLIÈRE ET C[ie]

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1879

MÉTAPHYSIQUE

D'ARISTOTE

LIVRE IV

CHAPITRE PREMIER

De la science spéciale de l'Être considéré uniquement en tant qu'Être, avec ses attributs essentiels ; cette science est distincte de toutes les sciences qui étudient l'Être sous un point de vue particulier.

[1] Il est une science qui considère l'Être en tant qu'Être, et qui considère en même temps

M. Schwegler a remarqué que ce quatrième livre contient deux parties distinctes, qui ne se lient point entre elles : la première, qui s'étend du ch. I au ch. III, § 7; et la seconde, qui, du ch. III, § 7 jusqu'à la fin du livre, expose et défend, à travers bien des digressions, le grand principe de contradiction. M. Schwegler aurait pu aller plus loin encore; car il est évident que la première partie ne tient pas non plus à ce qui précède, et qu'elle ne fait que répéter, sous une autre forme, ce qui a été dit déjà dans le premier et le second livres sur la Philosophie première, appelée ici pour la première fois : « la Science de l'Être en tant qu'Être ». Quant à la seconde partie, elle pourrait se rattacher assez étroitement à la discussion sur les principes que renferme le troisième livre; et le principe de contradiction en particulier est énoncé for-

toutes les conditions essentielles que l'Être peut présenter. Cette science-là ne peut se confondre d'aucune manière avec les autres sciences, qui ont un sujet particulier, puisque pas une de ces sciences n'étudie d'une manière universelle l'Être en tant qu'Être; mais, le découpant dans une de ses parties, elles limitent leurs recherches aux phénomènes qu'on peut observer dans cette partie spéciale. C'est ce que font, par exemple, les sciences mathématiques. [2] Mais, quand on ne

mellement, liv. III, ch. II, § 12. Dans le même livre, ch. I, § 5, Aristote se pose la question de savoir si la science qui étudie les principes de l'Être, doit aussi étudier les principes de la démonstration. Ainsi, la discussion sur le principe de contradiction pourrait faire suite immédiatement à la discussion générale sur la nature des principes; mais il y a, entre ces deux discussions, la première partie, qui ne se rapporte à aucune des deux, et qui n'est peut-être qu'une interpolation

§ 1. *Il est une science.* Ceci est évidemment le commencement d'un traité spécial, tout comme le début du second livre, l'*Alpha élatton*. Ces dissonances et ces désordres ne doivent pas nous étonner dans la rédaction de la *Métaphysique*, telle qu'elle nous est parvenue. Il est possible d'ailleurs que toutes ces rédactions appartiennent également à Aristote, puisqu'il n'a pas publié lui-même son ouvrage, et qu'à sa mort il l'a laissé incomplet. Voir ma Dissertation spéciale.

Si ce quatrième livre faisait réellement suite à ce qui précède, il est bien présumable qu'il n'aurait pas manqué de rappeler, dès son début, ce qui a déjà été dit de la Philosophie première. — *Toutes les conditions essentielles.* Comme, par exemple, l'unité, l'identité, la diversité, etc. — *Qui ont un sujet particulier.* Cette théorie est parfaitement vraie; et la Métaphysique est la seule science qui soit générale. Les autres ne peuvent jamais l'être; et la nécessité de celle-là est aussi certaine que sa supériorité. — *Les sciences mathématiques.* Qui considèrent l'Être non pas en tant qu'Être, mais en tant que quantité, nombre, figure, solide, etc.

§ 2. *D'une certaine nature.* Le

s'attache, comme nous, qu'aux principes et aux causes les plus élevées, on voit clairement que ces principes doivent être ceux d'une certaine nature prise en soi. [3] Si donc les philosophes qui ont étudié les éléments des choses étudiaient, eux aussi, ces mêmes principes, il en résulte nécessairement que les éléments vrais de l'Être doivent être non pas accidentels, mais essentiels; et voilà pourquoi nous, aussi bien que nos devanciers, nous essayons de découvrir les éléments de l'Être en tant qu'Être.

mot de Nature a ici le sens de Réalité; c'est à une réalité d'une espèce distincte que s'adresse la science générale de l'Être.

§ 3. *Si donc les philosophes.* Les pensées de ce § ne paraissent pas se suivre très-régulièrement; et la conclusion que tire l'auteur ne semble pas ressortir très-évidemment des propositions qui la précèdent. Alexandre d'Aphrodise l'avait déjà remarqué; et M. Schwegler insiste avec raison sur cette trop juste critique. — *Les éléments vrais.* J'ai ajouté l'épithète.

CHAPITRE II

Des acceptions différentes du mot Être; exemples à l'appui; de la science qui étudie l'Être en tant qu'Être; les sciences spéciales n'étudient que des espèces de l'Être; identité de l'Un et de l'Être; citation du *Choix des contraires*; une même science connaît les contraires opposés; différence de la négation et de la privation; réduction de toutes les oppositions à celle de l'unité et de la pluralité; rôle de la philosophie dans ces questions, à côté de la Dialectique et de la Sophistique; conclusion sur la science de l'Être considéré uniquement comme tel.

[1] Le mot d'Être peut avoir bien des acceptions; mais toutes ces acceptions diverses se rapportent à une certaine unité, et à une réalité naturelle, unique pour toutes ces acceptions. Ce n'est pas un mot simplement homonyme; mais il en est du mot Être comme du mot Sain, qui peut s'appliquer à tout ce qui concerne la santé, tantôt à ce qui la conserve, tantôt à ce qui la produit, tantôt à ce qui l'indique, et tantôt à l'être qui peut en jouir. C'est encore le même rapport que

§ 1. *Le mot d'Être.* Cette remarque, qui est très exacte, a été répétée bien souvent par Aristote; et pour laisser au langage philosophique toute sa précision, nous devons, comme Aristote, veiller avec le plus grand soin à la nuance des mots qu'on emploie dans ces matières. Plus loin, le livre V tout entier sera consacré à des définitions. — *A une réalité naturelle.* Le texte dit simplement : « A une nature ». *Du mot Sain..... le mot Médical.*

soutient le mot Médical avec tout ce qui concerne la médecine. Médical peut se dire tout aussi bien, et de ce qui possède la science de la médecine, et de ce qui est doué de qualités naturelles pour l'acquérir, et du résultat que la médecine obtient. Nous pourrions citer bien d'autres mots qui présentent des diversités analogues à celles-là. [2] C'est absolument de cette façon que le mot d'Être peut recevoir des acceptions multiples, qui toutes cependant se rapportent à un seul et unique principe. Ainsi, Être se dit tantôt de ce qui est une substance réelle, tantôt de ce qui n'est qu'un attribut de la substance, tantôt de ce qui tend à devenir une réalité substantielle, tantôt des destructions, des négations, des propriétés de la substance, tantôt de ce qui la fait ou la produit, tantôt de ce qui est en rapport purement verbal avec elle, ou enfin de ce qui constitue des négations de toutes ces nuances de l'Être, ou des négations de l'Être lui-même. C'est même en ce dernier sens que

Il est possible que les exemples donnés ici soient plus justes dans la langue grecque que dans la nôtre; mais le parallélisme des deux langues n'est pas, dans ces mots, aussi complet qu'on pourrait le désirer.

§ 2. *A un seul et unique principe.* C'est le terme même dont se sert le texte, et qui n'est peut-être pas très-bien choisi dans le cas actuel.— *Qu'il Est le Non-être.* Il est clair que, quand on dit du Non-être qu'il Est, il y a là une contradiction évidente; et le mot Est, appliqué au Non-être, ne peut plus avoir le même sens tout-à-fait que quand on l'applique à une réalité et à une substance. D'ailleurs, ces distinciions sont bien subtiles.

l'on peut dire du Non-être qu'il Est le Non-être.

[3] De même donc qu'il appartient à une seule science de s'occuper de tout ce qui regarde la santé, comme nous venons de le dire, de même aussi pour toute autre chose; car ce ne sont pas seulement les attributs essentiels d'un seul être que doit considérer une seule et unique science; ce sont, de plus, toutes les relations de cette unique nature; car, à certains égards, ces derniers attributs s'appliquent bien aussi à ce seul être. Il faut donc en conclure que considérer les êtres en tant qu'êtres est l'objet d'une seule et même science. [4] En toutes choses, la science s'occupe principalement du primitif, c'est-à-dire, de

§ 3. *Les attributs essentiels..... les relations.* Il y a dans le texte grec deux nuances, qui sont représentées par deux prépositions diverses; j'ai rendu le sens de ces deux prépositions sans pouvoir leur donner, dans notre langue, des équivalents directs. Ces formules différentes sont très-souvent employées par Aristote, et elles méritent toujours une attention spéciale. M. Schwegler, dans son commentaire sur ce passage, a rassemblé plusieurs citations empruntées à la *Métaphysique,* qui ne peuvent laisser le moindre doute. La première préposition indique un rapport étroit et essentiel; la seconde, au contraire, a une signification beaucoup plus large. Dans un cas, ce sont les attributs essentiels de l'Être, qui le font ce qu'il est; dans le second cas, ce sont les relations d'ordre multiple qu'il soutient avec tout ce qui se rapporte à lui plus ou moins directement, et reçoit la même appellation que lui, d'une manière plus ou moins rapprochée. — *Il faut donc en conclure.* La conclusion n'est pas très-rigoureuse; mais en elle-même elle est fort claire. — *D'une seule et même science.* La science ici désignée est la Philosophie première, ou Métaphysique.

§ 4. *Le philosophe.* En tant

ce dont tout le reste dépend et tire son appellation. Or, si ce primitif est la substance, le philosophe a le devoir d'étudier les principes et les causes des substances. [5] Pour un genre d'êtres tout entier, quel qu'il soit, il n'y a jamais qu'une seule manière de les percevoir et une seule science; et par exemple, la grammaire, tout en restant une seule et même science, étudie tous les mots du langage. Si donc c'est à une science génériquement une, d'étudier toutes les espèces de l'Être, chacune de ces espèces seront étudiées par des espèces particulières de cette science.

[6] L'Être et l'Un sont identiques et sont une seule et même réalité naturelle, parce qu'ils se suivent toujours l'un l'autre, comme principe et comme cause, et non pas seulement comme étant expri-

qu'il se consacre à la Métaphysique, ou Philosophie première.

§ 5. *Qu'une seule manière de les percevoir.* On ne voit pas bien comment cette pensée se rattache à ce qui la précède et à ce qui la suit. L'exemple même que donne Aristote ne sert pas beaucoup à l'éclaircir; car on ne voit pas que la grammaire perçoive les mots du langage autrement qu'on ne perçoit les sons de tous genres. — *Génériquement une.* C'est-à-dire, qui reste une et la même, tout en embrassant un genre d'êtres tout entier. — *Chacune de ces espèces.* Le texte n'est pas aussi développé; mais on n'aurait pu en reproduire fidèlement la concision qu'en restant tout-à-fait obscur. — *Des espèces particulières de cette science.* C'est ainsi que les mathématiques, prises comme science d'un genre, ont plusieurs espèces, telles que l'arithmétique, la géométrie, la géodésie, la musique, etc.

§ 6. *L'Être et l'Un sont identiques.* C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'être qui ne soit un, et que toute unité représente un certain être. Les deux termes sont insépa-

més par un seul et même mot. Par conséquent, il n'y a aucun inconvénient à les prendre pour semblables ; et en cela, il y a plutôt avantage. En effet, c'est bien toujours au fond la même chose de dire : C'est Un homme, ou bien C'est un être qui Est homme, ou simplement, Il est homme. On a beau accumuler les mots en les redoublant, on ne dit rien de plus : Il est un homme, ou Il est homme, ou bien C'est un être qui est homme. [7] Il est clair que, dans aucun cas, on ne sépare jamais l'idée de l'Être de l'idée de l'Unité, ni dans la production, ni dans la destruction. Il en est tout à fait de même de la notion de l'Un, qu'on ne sépare jamais non plus

rables, « parce que l'un accompagne toujours l'autre. » — *Comme principe et comme cause.* L'Être peut être considéré comme principe, et l'Un, comme cause. Il importe d'ailleurs assez peu, puisqu'on reconnaît qu'ils sont identiques substantiellement, et non pas seulement par le mot qui les exprime. — *La même chose.* Dans les exemples qui suivent, on ne voit pas bien clairement l'identité de l'Un et de l'Être, qu'ils doivent cependant démontrer. Ma traduction n'a pu davantage faire saillir cette identité. — *On ne dit rien plus.* C'est la répétition de ce qui vient d'être dit. Peut-être le texte est-il altéré ; et M. Bonitz pense, en se fondant sur le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, que le texte complet devrait être : « L'homme est homme, et l'homme est un homme ». Le texte vulgaire me semble suffisant, et celui qu'on propose n'est pas préférable. L'auteur veut dire évidemment que l'Un et l'Être se confondent si bien qu'il suffit d'exprimer un des deux pour que l'idée de l'autre surgisse en même temps ; les répéter est donc inutile, puisqu'un seul suffit. La suite du contexte prouve bien que c'est le sens de ce passage.

§ 7. *Qu'on ne sépare jamais de la notion d'Être.* J'ai ajouté ces mots, parce qu'ils m'ont paru indispensables pour compléter la pensée, et aussi parce qu'ils ressortent de ce qui les précède. —

de la notion d'Être. Il faut en conclure que l'addition d'un de ces termes a tout-à-fait le même sens, et que l'Un ne diffère en rien de l'Être. La substance de chacun d'eux est une, et ne l'est pas accidentellement ; c'est de part et d'autre également la réalité d'un objet individuel.

[8] Voilà pourquoi autant il y a d'espèces de l'Un, autant il y en a de l'Être. C'est à une science génériquement une d'étudier ce que sont toutes ces espèces ; je veux dire, par exemple, d'étudier ce que c'est que l'Identité, la Ressemblance, et toutes les autres nuances de cet ordre, en même temps

D'un de ces termes. Même remarque. — *L'Un ne diffère en rien de l'Être.* C'est-à-dire que l'unité se confond absolument avec l'existence, et que dire d'une chose qu'elle est Une, c'est dire absolument que : Elle est ; de même que dire qu'elle est, c'est dire aussi qu'elle est Une et individuelle. Point d'existence sans unité ; point d'unité sans existence. — *C'est de part et d'autre également.* Ce sens, un peu différent que celui qui est ordinairement adopté, me semble plus conforme à l'ensemble de la pensée, et plus correct.

§ 8. *Génériquement une.* Voir plus haut, § 5. — *L'Identité, la Ressemblance.* Ce sont plus particulièrement les modes de l'unité ; mais ce sont aussi les modes de l'Être. — *Qui y sont opposées.* La non-identité, la dissemblance. — *De l'unité et de la pluralité.* J'ai ajouté ces mots, qui non-seulement sont indispensables, mais qui de plus sont justifiés par l'explication donnée un peu plus bas, § 10 et § 20. — *Notre Choix des contraires.* Ce titre d'ouvrage n'est pas précisément celui qui se trouve dans le catalogue de Diogène de Laërte ; il ne parle que d'un *Traité des contraires* en un livre, édition Firmin-Didot, p. 206, 218, 588, 616, 669. Mais Alexandre d'Aphrodise, p. 642, *b*, 17, édition Bonitz, rappelle qu'Aristote cite encore ce *Choix des contraires* dans le second livre de son *Traité sur le Bien* ; il répète cette assertion en commentant un peu plus loin le § 22. Dans la *Métaphysique* même, Aristote fait plusieurs fois allusion à cet ouvrage, d'abord à ce § 22 ; puis liv. X, ch. III, § 10 ;

aussi que les notions qui y sont opposées. Or, presque tous les contraires peuvent se réduire à ce principe de l'unité et de la pluralité, ainsi que nous l'avons expliqué dans notre *Choix des contraires.*

[9] On comprend qu'il y a autant de parties distinctes dans la philosophie qu'il y a de substances; et par conséquent, entre ces parties diverses, l'une viendra la première, tandis que l'autre ne viendra qu'en sous-ordre. Comme ce qu'on trouve tout d'abord, ce sont les différents genres, qui ont tous l'Un et l'Être, les sciences doivent se partager de la même manière, en les suivant. Le philosophe est, à cet égard, dans la situation du mathématicien, ainsi qu'on l'appelle, puisque les mathématiques ont également di-

liv. XI, ch. III, § 8; et peut-être aussi liv. XII, ch. VII, § 9. Du reste, Aristote paraît varier sur le titre de son ouvrage; et, dans les passages qui viennent d'être cités, il le nomme aussi : « la Division des Contraires ».

§ 9. *Qu'il y a de substances.* Le texte est ici bien vague, et il est probable qu'il s'agit des substances éternelles ou périssables, immobiles ou mobiles, etc. Les diverses parties de la philosophie répondent à cette diversité des substances; et la Métaphysique, ou Philosophie première, s'occupe des substances les plus hautes, c'est-à-dire, de celles qui sont immobiles et éternelles, et du moteur immobile. — *Tout d'abord.* L'Être et l'Un n'ont de réalité que dans les différents genres qu'ils comprennent ; et c'est dans ce sens que, *tout d'abord,* ils se partagent en ces divers genres. — *Ainsi qu'on l'appelle.* Ceci semble indiquer que le terme de Mathématicien était d'un emploi assez récent au temps d'Aristote. — *Qui est la supérieure.* Probablement, l'arithmétique. — *Qui est la seconde.* Probablement, la géométrie. — *Et d'autres.* Astronomie, Géodésie, Harmonie, Op-

verses parties, et qu'en elles aussi on peut distinguer une science qui est la supérieure, une autre qui est la seconde, et d'autres qui ne viennent qu'à leur suite. [10] Comme c'est à une même et unique science qu'il appartient de considérer les opposés, et que l'opposé de l'unité, c'est la pluralité, il s'ensuit qu'il appartient aussi à une seule et même science de considérer la négation et la privation, parce qu'on peut étudier, à ce double point de vue, l'Un, auquel la négation, ou la privation, s'adresse. En effet, ou nous disons d'une manière absolue d'une chose qu'elle n'existe pas du tout, ou nous disons simplement qu'elle n'est pas applicable à tel genre. [11] Seulement, dans la négation, la différence est jointe à l'objet Un, contrairement à ce que la négation exprime; car la négation est la suppression de cette dif-

tique, etc. C'est ainsi qu'en philosophie, on distingue aussi la Philosophie première ou Métaphysique, et la Philosophie seconde ou Physique; voir plus loin, liv. VI, ch. I, § 6, et liv. VIII, ch. II, § 6.

§ 10. *De considérer les opposés.* Voir plus haut, § 2. Voir aussi sur la théorie des Opposés, *Catégories*, ch. X, § 2. — *C'est la pluralité.* Voir plus haut, § 8. — *Car nous disons.* J'adopte la variante fournie par Alexandre d'Aphrodise, ainsi que l'a adoptée M. Bonitz; elle ne change pas beaucoup le sens; mais elle est grammaticalement plus correcte.

§ 11. *La différence est jointe à l'objet Un.* L'expression du texte est aussi obscure, bien que la pensée soit très-claire. Dans la négation, le sujet reste le même, si la négation n'est pas absolue et si elle touche à l'attribut sans toucher à l'existence. Dans la privation, on suppose toujours que la qualité qu'on retranche devrait appartenir naturellement au sujet à qui on la refuse. Ainsi, la cécité est une privation et non une négation, pour les êtres

férence, tandis que, dans la privation, il subsiste toujours une certaine nature à laquelle la privation doit s'adresser.

[12] Mais, la pluralité étant l'opposé de l'unité, les termes opposés à ceux que nous avons mentionnés, c'est-à-dire l'Autre, le Dissemblable, l'Inégal et toutes les nuances appliquées, soit à ces termes, soit à la pluralité, soit à l'unité, sont l'objet de la science dont nous nous occupons. L'opposition par contraire est bien aussi un de ces termes; car cette opposition est une différence, et la différence constate l'existence d'une autre chose. [13] Par suite, quoique le mot d'Être puisse être pris en plusieurs sens, et, quoique tous les termes dont nous venons de parler puissent en avoir aussi plusieurs, ce n'en est pas moins l'objet d'une seule science de les étudier

auxquels la nature a accordé la vue. On ne peut pas dire d'une chose qu'elle est aveugle, lorsqu'elle n'est pas faite pour jouir de la faculté de voir. — *Une certaine nature.* L'être n'en subsiste pas moins comme la nature l'a fait sous tous les autres rapports, sauf celui que la privation lui retranche.

§ 12. *A ceux que nous avons mentionnés.* Voir plus haut, § 8. — *De la science dont nous nous occupons.* C'est-à-dire, de la Philosophie première. — *L'opposition par contraire.* Le texte dit d'un seul mot : « la Contrariété ». Je n'ai pas pu employer ce mot, qui est consacré à un autre sens dans notre langue. Sur l'opposition par contraire, voir les *Catégories,* ch. XI, § 3, p. 121 de ma traduction. — *L'existence d'une autre chose.* Ici encore le texte se contente d'un seul mot, que j'ai dû rendre par une périphrase.

§ 13. *D'une seule science.* Cette science unique, qui étudie l'Être sous toutes ses formes et dans tous ses modes, c'est la Philosophie première. — *Les définitions.*

tous; car ce n'est pas la pluralité des acceptions qui exige une autre science; mais il en faut une autre toutes les fois que les définitions ne se rapportent pas directement à un seul et même objet, ou ne sont pas en quelque relation avec lui.

[14] Mais, si tout se rapporte au primitif, et si par exemple tout ce qui reçoit le nom d'Un doit être rapporté à l'Un primitif, cette remarque s'applique également bien à l'idée du Même, à celle de l'Autre, et à celle des Contraires. C'est là ce qui fait que, après avoir distingué toutes les acceptions diverses d'un mot, il faut avoir soin de montrer comment elles s'appliquent au primitif, dans chacune des catégories. Ainsi, l'une

Le terme dont se sert le texte est assez vague; il a plusieurs sens, et celui de Définition m'a paru encore le meilleur.

§ 14. *Mais si tout se rapporte au primitif.* Voir plus haut, liv. III, ch. I, § 9. Le primitif est dans le langage du Péripatétisme le terme le plus général, qui comprend tous les autres, et auquel ils sont subordonnés. — *A l'Un primitif.* J'ai conservé cette formule, qui est peut-être un peu bizarre, mais qui est assez claire après tout ce qui précède. — *Dans chacune des catégories.* M. Bonitz pense que le mot de Catégorie est pris dans un sens général et qu'il ne doit pas s'appliquer particulièrement aux Catégories énoncées dans le traité de ce nom. Je ne saurais partager cette opinion, parce que, dans le reste même de la phrase, deux de ces Catégories sont expressément nommées, celle de la Possession et celle de la Production. Les autres modes analogues à ceux-là sont le reste des Catégories. Ainsi, pour chacune des acceptions, il faut voir, en suivant l'ordre des catégories, dans quel rapport elle est avec le primitif. — *L'une vient de ce que l'être en question.* Je ne suis pas sûr d'avoir bien saisi le sens de cette phrase, qui, dans le texte, est amphibologique. — *Ces qualités.* Le texte est aussi vague; mais je crois que par « Ces Qualités », il faut entendre le Même, l'Autre, le Contraire, dont il est

de ces acceptions vient de ce que l'être en question possède ces qualités ; l'autre, de ce qu'il les produit ; une troisième, de ce qu'il est exprimé selon tels autres modes analogues à ceux-là.

[15] Il est donc clair, comme nous l'avons dit en posant ces questions, que c'est à une seule science d'étudier toutes ces différences et la substance qu'elles affectent ; et c'était là un des problèmes signalés par nous. [16] Le devoir du philosophe, c'est de pouvoir en ceci tout comprendre ; car, si ce n'était pas lui, quel autre aurait à examiner des questions comme les suivantes : « Socrate est-il une seule et même chose « que Socrate assis ? Telle unité est-elle con- « traire à telle autre unité ? Et qu'est-ce que le « contraire ? En combien de sens peut-il être « compris ? », et une foule d'autres questions

parlé au début de la phrase. M. Schwegler comprend que telle acception *possède* le primitif, que telle autre le *produit*. Je ne puis partager non plus cette opinion. Le primitif ne peut être ni possédé, ni surtout produit par les termes inférieurs ; ce serait plutôt lui qui les produirait. Mais on doit avouer que tout ce passage peut se prêter à des interprétations très-diverses.

§ 15. *En posant ces questions... un des problèmes signalés par nous.* Voir plus haut, liv. III, ch. I, §§ 5 et 8.

§ 16. *Du philosophe.* Peut-être vaudrait-il mieux dire : « de la Philosophie première » ; mais j'ai suivi le texte. — *En ceci.* J'ai ajouté ces mots, qui me paraissent indispensables ; car « tout comprendre » ne veut dire dans ce passage que Comprendre à la fois la substance et ses attributs, l'être pris en lui-même et les qualités diverses qu'il peut présenter. C'est là ce qu'exprime l'exemple, d'ailleurs assez étrange, de Socrate, pris absolument, et de Socrate assis. Voir plus haut, liv. III, ch. II, §§ 17 à 19.

qui ressemblent à celles-là ? [17] Mais, comme les modes essentiels qu'on vient d'indiquer sont ceux de l'unité, en tant qu'unité, et ceux de l'Être, en tant qu'Être, et non pas en tant que ce sont des nombres, des lignes ou du feu, il en résulte évidemment que c'est à cette science cherchée par nous qu'il appartient de connaître ce que sont ces termes en eux-mêmes, et ce que sont les relations qui s'y appliquent. Il n'est pas moins clair qu'on ne peut pas reprocher à ceux qui s'occupent de ces matières de ne pas les traiter en philosophes ; mais ils se trompent en ce que, la substance étant antérieure à tout le reste, ils n'en soufflent pas mot. [18] Or, de même que le nombre, en tant que nombre, a ses modifications propres, qui sont d'être impair, d'être pair, d'être proportionnel, égal, plus grand, plus petit, et que ces propriétés affectent les nombres pris en eux-mêmes ou dans leurs rela-

§ 17. *Cette science cherchée par nous.* C'est-à-dire, la Philosophie première. — *Ces termes en eux-mêmes.* On pourrait traduire encore : « Les êtres en soi », l'expression du texte étant tout-à-fait indéterminée ; mais le sens que j'ai adopté me paraît plus conforme à toute la pensée. La nuance d'ailleurs n'est pas considérable. Un moyen de concilier les deux idées, ce serait de traduire : « Ce qu'est la chose » et de conserver ainsi toute l'indétermination du texte grec. — *Ils n'en soufflent pas mot.* Cette expression française a quelque chose de familier, que je crois voir aussi dans celle dont se sert Aristote.

§ 18. *Qui n'a pas de poids ou qui en a.* Il serait plus exact de dire : « Qui a plus ou moins de poids ». — *A ses propriétés.* Il aurait été bon de préciser quelles sont ces propriétés de l'Être, comme on vient de le faire pour

tions les uns avec les autres, et de même encore qu'il y a des propriétés spéciales du solide, qui est immobile ou qui est en mouvement, qui n'a pas de poids ou qui en a ; de même aussi l'Être en tant qu'Être a ses propriétés; et c'est justement à les étudier que le philosophe doit s'appliquer ponr découvrir le vrai.

[19] Ce qui le prouve bien, c'est que les Dialecticiens et les Sophistes, qui s'affublent du même vêtement que la philosophie, la Sophistique n'étant qu'une philosophie factice, et les Dialecticiens ne se faisant pas faute de parler de tout, et par conséquent aussi de l'Être, qui est le sujet commun de toutes les recherches, les Sophistes, dis-je, et les Dialecticiens dissertent tous sur ces matières, parce qu'en effet ces matières-là sont évidemment le domaine de la philosophie et son

le nombre et pour le solide. D'après ce qui a été dit plus haut, quelques-unes des propriétés de l'Être, ce sont l'unité, la diversité, l'identité, etc. Voir plus loin, § 25.

§ 19. *Ce qui le prouve bien.* Cette preuve, tirée de la Dialectique et de la Sophistique, comparées à la philosophie, ne semble pas péremptoire. — *Les Dialecticiens et les Sophistes.* Aristote n'a jamais parlé autrement d'eux, traitant la Dialectique avec une certaine pitié indulgente, et la Sophistique avec un profond mépris. Voir plus loin, liv. XI, ch. III, § 7 ; *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. II, § 1, p. 7 de ma traduction; *Topiques*, liv. I, ch. I, § 1, et ch. II, § 6, p. 2 et 7 de ma traduction; *Réfutations des Sophistes*, ch. II, § 2, p. 337 de ma traduction; *Rhétorique*, ch. I, § 17, p. 12 de ma traduction. — *Les Sophistes, dis-je, et les Dialecticiens.* J'ai été obligé de faire cette répétition, parce qu'autrement la phrase aurait été trop longue et trop peu claire.

domaine propre. [20] Ainsi, la Sophistique et la Dialectique tournent dans le même cercle de questions que la philosophie; mais la philosophie se distingue, de celle-ci par la manière dont elle emploie ses forces, et de celle-là par l'intention qu'elle apporte dans la conduite de la vie. La Dialectique essaie de connaître les choses que la philosophie connaît à fond; et, quant à la Sophistique, elle n'a qu'une apparence sans réalité; elle semble être, mais elle n'est pas.

[21] Quoi qu'il en soit, la privation est la seconde des deux combinaisons que peuvent présenter les contraires; tous ils se ramènent à l'Être et au Non-être, à l'unité et à la pluralité. Ainsi, par exemple, on peut classer l'inertie dans l'unité,

§ 20. *Tournent dans le même cercle de questions.* Cette métaphore est dans le texte. — *De celle-ci.* De la Dialectique, qui ne s'appuie que sur les opinions reçues et simplement vraisemblables, tandis que la philosophie se fonde sur les principes vrais et essentiels de la chose qu'elle étudie. — *Et de celle-là.* De la Sophistique, qui n'a d'autre intention que de paraître sage et savante, et qui ne se fait aucun scrupule de tromper les hommes, en n'étant ni savante ni sage. — *Par l'intention qu'elle apporte dans la conduite de la vie.* — L'expression du texte est assez singulière et assez obscure. Le sens que j'y donne est encore le plus acceptable. Pour toute cette critique d'Aristote contre la Sophistique, il faut se rappeller la satire que Platon en a faite dans le *Sophiste.*

§ 21. *Quoi qu'il en soit.* La transition n'est pas aussi marquée dans le texte, qui dit simplement : « Encore ». La question à laquelle Aristote revient est indiquée d'ailleurs plus haut, § 10. — *La seconde des deux combinaisons.* Voir aussi les *Catégories*, ch. X, § 11, p. 113 de ma traduction. — *A l'Être et au Non-être.* L'affirmation et la négation.— *A l'unité et à la pluralité.* Voir plus haut §§ 10 et 12.

et le mouvement dans la pluralité. [22] Or, on est assez généralement d'accord pour admettre que les êtres et la substance viennent des contraires. Aussi, tous les philosophes reconnaissent-ils que les principes sont contraires : les uns les voyant dans l'impair et le pair ; les autres, dans le chaud et le froid ; ceux-ci, dans le fini et l'infini ; ceux-là, dans l'Amour et la Discorde ; toutes ces oppositions et tant d'autres pouvant se réduire à celle de l'unité et de la pluralité. [23] Supposons donc qu'en effet elles s'y réduisent, comme l'a démontré l'analyse que nous en avons faite, et que les principes se rangent absolument dans ces deux classes, comme ils y ont été rangés par nos devanciers. Ces considérations ne peuvent que nous faire voir une fois de plus que c'est à une seule et même science d'étudier l'Être ; car toutes les choses, ou sont elles-mêmes des contraires, ou viennent de contraires, qui les produisent. Or, les principes des contraires eux-

— *L'inertie... le mouvement.* Qui sont des contraires. Il semble que l'inertie rentrerait plutôt dans le Non-être ; et le mouvement, dans l'Être.

§ 22. *Tous les philosophes.* Dont les opinions ont été passées en revue dans le Ier livre de la *Métaphysique.* — *L'impair et le pair.* Ceci désigne les Pythagoriciens. — *Le chaud et le froid.* Ceci désigne Parménide. — *Le fini et l'infini.* C'est Platon. — *L'Amour et la Discorde.* C'est Empédocle.

§ 23. *L'analyse que nous en avons faite.* Voir plus haut, § 8. — *Par nos devanciers.* Le texte ne dit pas précisément : « Nos devanciers » ; il dit seulement : « Par d'autres ». Ces Autres sont évidemment les philosophes indiqués dans les §§ précédents.

mêmes sont l'unité et la pluralité, objets d'une même et seule science, soit que ces termes n'aient qu'une acception, soit qu'ils en aient plusieurs, comme c'est peut-être le cas. [24] Mais, bien que l'unité puisse s'entendre en plusieurs sens, tout le reste de ces acceptions diverses se ramènera à l'acception primitive, ainsi que les contraires ; et, en supposant même que l'Être et l'Un ne soient pas des universaux identiques pour toutes choses, ou qu'ils n'existent pas séparément, comme sans doute ils n'existent point en effet de cette façon, il n'en est pas moins vrai que toutes ces acceptions se rapportent directement à l'unité, ou qu'elles viennent à sa suite. [25] C'est là ce qui fait que ce n'est pas au géomètre d'étudier ce qu'on doit entendre par le Contraire, le Parfait, l'Un, l'Être, le Même, l'Autre ; ou du moins, il ne peut les étudier qu'en en supposant préalablement l'existence.

— *Une fois de plus.* Aristote sent lui-même qu'il a déjà bien souvent répété cette pensée. — *L'unité et la pluralité.* C'est ce qui a été déjà affirmé au § précédent.

§ 24. *Que l'unité puisse s'entendre en plusieurs sens.* Voir plus loin, liv. V, ch. I, § 6. — *Ne soient pas des universaux.* Voir plus haut, liv. III, ch. III, §§ 10 et 11, où il a été démontré que l'Être et l'Un ne peuvent pas être des universaux ni des principes.

§ 25. *Au géomètre.* C'est l'expression même du texte ; mais il évident que la géométrie est prise ici comme exemple d'une des sciences particulières, qui n'ont pas plus qu'elle à étudier des notions appartenant à la philosophie première. — *En en supposant préalablement l'existence.* Le texte dit : « Par hypothèse » ; ce qui revient au même.

26 Donc, en résumé, il appartient certainement à une seule et même science d'étudier l'Être en tant qu'Être, avec tous les attributs qui lui sont propres, à ce titre. Et non-seulement cette même science doit étudier les substances, mais aussi leurs conditions essentielles ; et, sans parler de celles que nous avons indiquées, elle doit analyser également l'Antérieur et le Postérieur, le Genre et l'Espèce, le Tout et la Partie, et toutes les autres notions qui sont analogues à celles-là.

§ 26. *Donc.* Réponse à la question posée plus haut, liv. III, ch. I, § 5. — *Que nous avons indiquées.* Voir plus haut, §§ 10 à 15. — *Analogues à celles-là.* Voir plus haut, § 14, sur les notions du Même, de l'Autre, du Contraire, de l'Opposé, etc.

CHAPITRE III

La science qui étudie l'Être dans toute sa généralité est celle aussi qui doit connaître les axiomes mathématiques; les sciences particulières n'ont point à expliquer les axiomes dont elles se servent; erreur du Physicien, excusable à certains égards; c'est à la philosophie de s'occuper des axiomes; importance du principe de contradiction, le plus général et le plus ferme de tous les principes; Héraclite.

1 Maintenant, nous devons rechercher si c'est à une seule et même science, ou si c'est à une science différente, qu'il appartient d'étudier ce que, dans les mathématiques, on appelle les Axiomes, en même temps que d'étudier la substance. 2 Pour nous, il est évident que l'examen des axiomes appartient à une seule et même science, qui est celle du philosophe. Les axiomes

§ 1. *Dans les mathématiques.* Ceci est un point intéressant de l'histoire des mathématiques. Dès le temps d'Aristote, elles admettaient déjà les axiomes, sans chercher à s'en rendre compte, comme peut le faire la philosophie première. Il paraît bien aussi que ce sont les mathématiques qui ont les premières employé ce mot d'Axiomes. Voir plus haut, liv. III, ch. I, § 5, et ch. II, § 12, sur le devoir de la philosophie d'étudier les Axiomes en même temps que l'Être.

§ 2. *Qui est celle du philosophe.* En tant que le philosophe étudie la Métaphysique. — *Mais elles ne font usage des axiomes.* Tout ce qui est dit ici des axiomes est parfaitement applicable

s'appliquent à tous les êtres sans exception et non point spécialement à tel genre d'êtres, à l'exclusion des autres. De plus, dans toutes les sciences, on se sert des axiomes, parce qu'ils concernent l'Être en tant qu'Être, bien que l'objet de chacune d'elles soit toujours l'Être considéré sous un certain point de vue. Mais elles ne font usage des axiomes que dans la mesure où il leur convient d'y recourir, c'est à dire, selon l'étendue du genre auquel s'adressent leurs démonstrations. [3] Comme il est manifeste que les axiomes s'appliquent à tous les êtres en tant qu'êtres, puisque c'est là leur caractère commun, il en résulte que les étudier revient de droit à celui-là même qui considère l'Être en tant qu'il Est purement et simplement. Aussi, parmi ceux qui consacrent leurs recherches à un genre d'êtres partiels, personne ne pense-t-il à dire un mot des axiomes, pour savoir s'ils sont vrais ou faux, pas plus le géomètre que l'arithméticien. [4] Il n'y

à l'état actuel de nos sciences, comme ce l'était aux sciences du temps d'Aristote. Les mathématiques mêmes ne faisaient pas exception ; et, si elles avaient été les premières à se servir des axiomes, elles ne s'en servaient que dans une mesure restreinte et selon les besoins spéciaux de leur sujet; ou, comme le disait Aristote, dans les limites de leur système. Voir les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. x, § 3, p. 57 de ma traduction.

§ 3. *Leur caractère commun.* L'expression grecque est un peu plus vague. — *L'Être en tant qu'il Est.* J'ai un peu changé la fermule ordinaire de l'Être en tant qu'Être. — *Pas plus le géomètre.* Voir la même remarque dans les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. xII; § 3, p. 70 de ma traduction.

a que les Physiciens qui parfois y ont songé ; et ce n'était pas absolument sans raison pour eux, puisqu'ils se persuadaient qu'ils étaient les seuls à s'occuper de la nature considérée dans son ensemble, et à s'occuper de l'Être. Mais il y a une étude plus haute encore que l'étude de la nature, puisqu'après tout la nature n'est qu'un genre particulier de l'Être, et l'étude de ces matières supérieures regarde la science qui considère l'universel, et ne s'attache qu'à la première substance. [5] Sans doute, la Physique est bien aussi une philosophie d'un certain genre; mais ce n'est pas la philosophie première ; et tout ce que les Physiciens se sont quelquefois hasardés à dire de la vérité et des moyens de la reconnaître, prouve de reste leur complète ignorance des principes mêmes de l'analyse; car il faut de longues préparations pour en arriver à comprendre de telles questions, et ce n'est pas à des écoliers qu'il appartient de les approfondir.

§ 4. *Les Physiciens.* C'est-à-dire les philosophes de l'école d'Ionie. — *Considérée dans son ensemble.* Le texte n'est pas tout-à-fait aussi formel. — *La nature n'est qu'un genre particulier de l'Être.* Il y a, au-dessus de l'être mobile et périssable de la nature, l'être immobile et éternel.

§ 5. *La Physique est bien aussi une philosophie.* Aujourd'hui cette assertion ne serait pas très-exacte ; elle l'était au temps d'Aristote, et l'on peut s'en convaincre par la lecture de sa *Physique*. — *De l'analyse.* Ou mot à mot : « des Analytiques». Je ne crois pas qu'il s'agisse ici du traité spécial qui porte ce nom; il s'agit seulement des matières qui en font l'objet. Voir plus loin, ch. IV, § 2.

[6] On le voit donc : c'est au philosophe et à celui qui étend son regard sur la substance entière, telle qu'elle est dans la nature, de s'enquérir également des principes sur lesquels le raisonnement s'appuie. Mais, de même qu'en chaque science celui qui la connaît le mieux est capable d'indiquer aussi les principes les plus solides du sujet dont il s'occupe, de même celui qui étudie l'Être en tant qu'Être a également sur tous les êtres les principes les plus fermes ; et celui-là, c'est le philosophe. [7] Or, le plus inébranlable de tous les principes est le principe sur lequel il est absolument impossible de se tromper. Un tel principe doit être le plus notoire de tous les principes, puisqu'on ne se trompe jamais que sur les choses qu'on ne connaît pas, et il doit être pur de toute hypothèse. Mais le principe qu'il faut nécessairement admettre pour comprendre quoi que ce soit à la réalité, ce principe-

§ 6. *On le voit donc.* Alexandre d'Aphrodise voudrait placer ce § avant le 5e, qui le précède. M. Schwegler approuve cette substitution; M. Bonitz la repousse comme peu nécessaire et même comme fausse. Je suis de l'avis de M. Bonitz; et il n'y a rien à changer au texte ordinaire. La suite des pensées telle qu'il la donne est très-suffisamment régulière. — *Sur lesquels le raisonnement s'appuie.* Le texte dit précisément : « sur les principes syllogistiques ». C'est là ce qui a poussé Aristote à composer l'Organon et à élever ce prodigieux monument.

§ 7. *Absolument impossible de se tromper.* Il n'y a guère en effet que le principe de contradiction sur lequel l'erreur ne soit pas possible et qui soit absolument indiscutable; car celui-là même qui essaie de le combattre l'affirme de toute nécessité, dans

là n'a rien d'hypothétique; et la notion que l'on doit posséder nécessairement, pour connaître quoi que ce puisse être à un degré quelconque, est un accompagnement nécessaire de tous les pas qu'on fait. [8] Qu'un tel principe soit le plus incontestable de tous les principes, c'est ce que chacun doit voir. Mais quel est-il précisément? Après ce qui précède, nous pouvons l'énoncer en disant que le voici : « Il est impossible qu'une « seule et même chose soit, et tout à la fois ne « soit pas, à une même autre chose, sous un « même rapport. » [9] Si nous ajoutions quelques développements à cette définition, ce serait uniquement pour répondre aux objections, toutes logiques, qu'on pourrait y opposer; mais ce principe n'en est pas moins le plus certain de tous sans contredit, et il a bien le caractère que nous lui attribuons. [10] Personne, en effet, ne peut jamais penser qu'une même chose puisse être et n'être pas, comme on prétend quelquefois que le disait

l'argument dont il se servirait pour l'attaquer. — *Accompagnement nécessaire de tous les pas qu'on fait.* La métaphore est en grande partie dans le texte même; elle n'est pas de moi.

§ 8. *Il est impossible....* Voilà bien l'énoncé du principe de contradiction tel que nous le formulons encore aujourd'hui. Est-ce Aristote qui a inventé cette formule? On doit le croire.

§ 9. *Si nous ajoutions quelques développements.* Voir le chapitre suivant. — *Aux objections, toutes logiques.* C'est le terme même dont se sert le texte; il y a là quelque nuance de dédain. Les objections logiques ou verbales ne sont que superficielles, et elles ne vont pas au fond des choses. Voir la même expression, plus loin, liv. XIV, ch. I, § 5.

§ 10. *Des pensées contraires.*

Héraclite. Il est vrai qu'il n'est pas nécessaire de penser tout ce qu'on dit; mais, s'il ne se peut jamais qu'une seule et même chose reçoive les contraires, proposition que nous pourrions appuyer de toutes les considérations qu'on y joint d'ordinaire, et si une pensée est contraire à une autre pensée quand elle la contredit, il s'ensuit évidemment qu'un même esprit ne peut point penser tout ensemble que la même chose est et n'est point; car celui qui commettrait cette grossière erreur devrait avoir en un seul et même instant des pensées contraires. [11] Aussi, toutes les fois qu'on fait une démonstration, s'appuie-t-on en définitive sur ce principe que nous venons de poser, et qui, par la nature même des choses, est le point de départ obligé de tous les autres axiomes.

Cette simultanéité n'est pas plus possible pour les esprits que pour les corps.

§ 11. *Le point de départ obligé.* Le texte dit précisément : « le principe »; mais le mot grec a tout aussi bien le sens de Commencement, qui me semble préférable ici. — Voir la Préface sur le principe de contradiction.

CHAPITRE IV

Défense du principe de contradiction; il est évident de soi et n'a pas besoin de démonstration; objections qu'on essaie de faire contre la vérité de ce principe; futilité de ces objections; méthode à suivre pour forcer l'adversaire à répondre directement à la question qu'on lui a faite; erreurs monstrueuses auxquelles aboutit cette doctrine, en détruisant toute idée de substance, et en réduisant l'Être et ses attributs à de simples qualités; limites nécessaires des attributs; il n'y a pas attributs d'attributs; confusion de toutes choses ; l'affirmation et la négation sont également vraies et également fausses; critique de Protagore; critique d'Anaxagore; scepticisme universel; danger et fausseté de ce système; la pratique constante des choses de la vie démontre combien il est erroné ; il y a quelque chose d'absolu dans le monde; il y a tout au moins du plus et du moins dans les choses; condamnation sévère du Scepticisme.

[1] Ainsi que nous l'avons dit, il y a des philosophes qui prétendent qu'il est possible que la même chose soit et ne soit pas, et que l'esprit peut avoir la pensée simultanée des contraires. Bon nombre de Physiciens aussi admettent cette possibilité. Mais, quant à nous, nous affirmons qu'il ne se peut jamais qu'en même temps une même chose soit et ne soit pas; et c'est en vertu de cette conviction que nous avons déclaré ce

§ 1. *Ainsi que nous l'avons dit.* Voir plus haut, ch. III, § 10. — *La pensée simultanée des contraires.* Le texte n'est pas aussi formel; mais le sens ne peut faire de doute. — *Nous avons déclaré.* Voir plus haut, ch. III, § 8, les mêmes expressions.

principe le plus incontestable de tous les principes. [2] Ceux qui essaient de démontrer ce principe lui-même ne le font que faute de lumières suffisantes ; car c'est manquer de lumières que de ne pas discerner les choses qu'on doit chercher à démontrer, et celles qu'on ne doit pas démontrer du tout. Il est bien impossible qu'il y ait démonstration de tout sans exception, puisque ce serait se perdre dans l'infini, et que, de cette façon, il n'y aurait jamais de démonstration possible.

[3] Mais, s'il y a des choses qu'on ne doit pas vouloir démontrer, nos contradicteurs seraient bien embarrassés de dire quel principe mériterait cette exception mieux que le nôtre. On pourrait essayer, il est vrai, de démontrer, sous forme de réduction à l'absurde, que ce principe est impossible. Mais il faudrait tout au moins que ce-

§ 2. *Ceux qui essaient de démontrer ce principe.* Les principes sont nécessairement indémontrables, parce que leur condition essentielle est de pouvoir servir à démontrer le reste. Un principe qui peut être démontré n'est pas un principe véritable ; et le principe de contradiction n'est le plus élevé de tous les principes que parce que toute démonstration, quelle qu'elle soit, repose toujours sur ce fondement. — *Manquer de lumières.* Voir plus haut, ch. III, § 5. — *Qu'il y ait démonstration de tout.* Voir les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. 3, § 4, p. 16 de ma traduction.

§ 3. *Bien embarrassés de dire.* L'objection est irréfutable ; mais les Sophistes ne se faisaient pas faute de la braver. — *Sous forme de réduction à l'absurde.* Il y a cette différence entre la démonstration et la réduction à l'absurde que la première part de principes évidents et acceptés sans contestation par tout le monde, tandis que la seconde part de principes prétendus, que

lui qui le combattrait voulût bien seulement dire quelque chose d'intelligible ; et, s'il est hors d'état de rien dire, il serait assez plaisant de chercher à parler raison avec quelqu'un qui ne donne aucune raison sur le sujet même où ce quelqu'un est si peu raisonnable. Un tel homme, en se conduisant ainsi, n'a guère plus de rapport avec nous que n'en a une plante. [4] A mon sens, démontrer quelque chose par voie de réduction à l'absurde est fort différent de démontrer par la voie ordinaire. Celui qui essaierait de démontrer directement la fausseté du principe établi par nous, paraîtrait bien vite faire une pétition de principe. Mais, si c'est un autre, si c'est l'adversaire qui est cause de cette faute, c'est une simple réduction à l'absurde, et ce n'est plus là une démonstration. Pour répondre à toutes les objections de ce genre, le vrai moyen n'est pas de demander à l'adversaire de

le réfutant se fait concéder par son adversaire, et qu'il choisit à son gré ; voir le § suivant. — *Quelque chose d'intelligible.* J'ai ajouté ce dernier mot, qui me paraît indispensable et que justifie la fin du § 4, plus loin. — *Une plante.* La même comparaison est encore employée un peu plus loin, § 31. La critique a quelque chose d'injurieux dans sa forme ; et cette violence de langage peut être remarquée comme très-rare dans Aristote. C'est ainsi que, dans le langage familier, nous disons : « Il est « bête comme chou. »

§ 4. *Par la voie ordinaire.* J'ai ajouté ces mots, sans lesquels la pensée ne serait pas assez claire. — *Directement.* J'ai ajouté également ce mot. — *Paraîtrait bien vite.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Si c'est l'adversaire.* J'ai paraphrasé l'expression précédente : « Si c'est un autre », afin

déclarer si la chose est ou n'est pas; car on verrait sans peine qu'on fait une pétition de principe; mais c'est de lui demander une énonciation quelconque qui soit intelligible pour lui et pour l'autre interlocuteur. C'est là, en effet, une condition nécessaire du moment qu'il parle; autrement, il ne se comprendrait pas plus lui-même qu'il ne serait compris d'autrui. [5] Dès que l'adversaire a fait cette concession, la démonstration devient possible, puisqu'on a dès lors un sujet précis qu'on peut discuter. Mais ce n'est pas celui qui démontre qui a provoqué ce résultat, c'est celui qui accepte la discussion; car, tout en détruisant le raisonnement par sa base, il n'en accepte pas moins qu'on raisonne avec lui.

d'éclaircir la pensée. — *C'est une simple réduction à l'absurde.* C'est-à-dire qu'on a réfuté le principe qu'on s'est fait accorder par son adversaire, au lieu de discuter le point même qui était en question. Voir sur ces détails et ces règles de l'argumentation le traité des *Réfutations des Sophistes*, ch. XV, § 7, p. 382 de ma traduction.

§ 5. *La démonstration.* Par réduction à l'absurde. — *Qu'on raisonne avec lui.* Après cette phrase, un manuscrit de Florence ajoute celle-ci : « Celui qui fait cette concession concède aussi qu'il peut y avoir quelque chose de vrai sans démonstration, de telle sorte qu'il ne se peut pas que tout soit de telle façon et ne soit pas de cette façon. » M. Schwegler l'a admise dans son texte, ainsi que Bekker l'avait fait. M. Bonitz la met entre crochets comme suspecte, d'autant plus qu'elle est en grande partie identique à la phrase suivante. J'ai suivi la plupart des éditeurs en ne la reproduisant pas. Elle n'est pas nécessaire à la suite des pensées.

[6] Un premier point qui est en ceci de toute clarté, c'est qu'on ne peut pas exprimer le nom d'une chose sans dire que la chose est ou n'est point telle chose; d'où il suit qu'il ne se peut pas pour une chose quelconque qu'elle soit de telle façon, et en même temps ne soit pas de cette façon. [7] De plus, si ce mot Homme, par exemple, exprime un certain être individuel, et que sa définition soit, si l'on veut, Animal-bipède, quand je dis que ce mot représente un certain être individuel, j'entends que, si telle chose est homme, en supposant qu'il s'agisse de l'homme, cette chose aura tous les attributs de l'homme. Peu importe d'ailleurs qu'on prétende qu'un mot peut désigner plusieurs êtres, pourvu seulement que ces êtres soient en nombre défini. En effet,

§ 6. *Un premier point.* Ici commence une sorte de digression, qui peut paraître bien longue, et qui se poursuit presque jusqu'au § 22. Il semble que la discussion gagnerait beaucoup à être plus concise ; elle perd en clarté et en force ce qu'elle prend en étendue. — *Sans dire que la chose est ou n'est point.* Autrement, il n'y aurait pas de proposition proprement dite. Les mots pris isolément n'affirment ni ne nient l'existence des choses exprimées; mais, dans la proposition, il y a nécessité absolue d'une affirmation ou d'une négation. Voir les *Catégories*, ch. IV, § 3, p. 59 de ma traduction; et l'*Herméneia*, ch. I, § 6, p. 149. Seulement, Aristote dit ici : « le Nom » au lieu de dire : « le Verbe », qui a seul la fonction d'affirmer ou de nier. Mais M. Bonitz remarque avec raison que, pour Aristote, les deux mots semblent se confondre ; Voir l'*Herméneia*, ch. III, § 2, p. 152.

§ 7. *Par exemple.* J'ai ajouté ces mots. — *Animal-bipède.* C'est la définition vulgaire de l'homme; elle n'est pas donnée ici comme complète; et c'est plu-

on pourrait alors imposer un nom différent à chaque signification particulière. Par exemple, si l'on nie que le mot Homme n'ait qu'un sens, et si l'on prétend qu'il en a plusieurs, il y en aura toujours un qui, pris isolément, serait celui d'Animal-bipède. [8] En supposant aussi qu'il peut y avoir pour l'homme bien d'autres définitions que celle-là, le nombre en est limité ; et à chacune d'elles on peut attribuer un nom différent et spécial. Si on ne le fait pas, et si l'on croit que les significations d'un mot peuvent être en nombre infini, alors il n'y a plus de langage possible. Ne pas exprimer quelque chose d'un et d'individuel, c'est ne rien exprimer du tout; et, du moment que les mots ne signifient plus rien, il n'est plus possible aux humains de s'entendre entre eux ; et, à dire vrai, il sera tout aussi impossible de s'entendre avec soi-même, puisqu'on ne peut jamais penser qu'à la condition de penser quelque chose d'individuel. Or, dès qu'on peut penser à quelque chose de

tôt le commencement d'une définition qu'une définition proprement dite, puisqu'une foule d'animaux autres que l'homme sont bipèdes comme lui. Voir un peu plus bas, § 12, la réserve que fait Aristote sur cette définition. — *Soient en nombre défini.* Et alors, il sera toujours possible d'en faire le dénombrement.

§ 8. *Le nombre en est limité.* Répétition, qui ne semble pas très-utile. — *Il n'y a plus de langage possible.* Parce qu'on se perd dans l'infini, et que le mot, pouvant tout exprimer, n'exprime plus rien de précis ni de clair. Tous ces arguments sont d'ailleurs extrêmement puissants.

précis, on peut donner un nom précis à cette chose.

[9] Reconnaissons donc, ainsi que nous l'avons dit au début, qu'un mot a toujours une signification et qu'il signifie une seule et unique chose. Il ne se peut certes pas qu'être homme signifie la même chose que n'être pas homme, du moment que le mot Homme signifie non pas seulement l'attribut d'un être, mais bien une seule et même nature et un être individuel. C'est que l'attribut d'un être Un ne doit pas être considéré par nous comme signifiant cet être lui-même ; car, s'il en était ainsi, les attributs de Blanc, de Musicien, et le substantif Homme exprimeraient alors une seule et même chose, un seul et même être. [10] Par suite, tous ces attributs sans exception seraient l'individu, puisqu'ils sont synonymes, et que la même chose ne peut jamais tout ensemble être et n'être pas, si ce n'est par simple homonymie, comme si l'être appelé par nous du nom d'Homme recevait des autres

§ 9. *Au début.* De cette discussion spéciale; voir plus haut, § 6. — *Une seule et unique chose.* Ou bien : « Un seul et même être ». — *Une seule et même nature.* J'ai accepté ce membre de phrase, qui se trouve dans quelques manuscrits, et que la plupart des éditeurs ont repoussé comme inutile. — *Une seule et même chose, un seul et même être.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; j'ai dû le développer, pour le rendre plus clair.

§ 10. *Si la chose.* C'est encore le seul mot du texte; j'ai ajouté comme paraphrase les suivants : « Si l'être réel ».

l'appellation de Non-homme. Mais la question n'est pas de savoir si le mot peut à la fois être et n'être pas Homme, mais si la chose, si l'être réel, le peut. Si le mot Homme et le mot Non-homme ne signifient pas des choses différentes, il est clair que n'être pas Homme a aussi le même sens qu'être Homme, et que réciproquement être homme se confond avec n'être pas homme. Ce ne serait alors qu'un seul et même être. [11] Or, être une seule et même chose signifie que la définition est identique et une, comme pour les deux mots de Vêtement et d'Habit. Mais si c'était ici une seule et même chose qui fût exprimée, être homme se confondrait avec ne pas être homme. Or, nous venons de démontrer que les deux sens sont tout différents l'un de l'autre. [12] C'est donc une nécessité, si toutefois cette définition est la véritable, qu'être homme, c'est être Animal-bipède; car le mot d'Homme n'avait pas un autre sens; et si c'est là une conclusion nécessaire, il ne se peut plus dès lors qu'il ne soit pas un animal bipède; car la né-

§ 11. *Comme pour les deux mots de Vêtement et d'Habit.* Aristote semble affectionner cet exemple qu'on retrouve encore dans les *Topiques*, liv. I, ch. VII, § 6, p. 21 de ma traduction; et dans la *Physique*, liv. I, ch. III, § 10, p. 441.

§ 12. *Si toutefois cette définition est la véritable.* Voir plus haut, § 7. Il est clair qu'Aristote n'approuve pas cette définition, qui est en effet par trop insuffisante; ce qui d'ailleurs n'importe en rien. — *Soit et ne soit pas homme en un même temps.*

cessité d'être homme implique l'impossibilité de ne l'être pas. Donc, il ne se peut point que le même être soit et ne soit pas homme, en un même temps.

[13] Le raisonnement est le même si l'on dit que le mot en question est Non-homme; car être Homme et être Non-homme sont des expressions différentes, aussi évidemment qu'être blanc est tout autre chose qu'être Homme. Même en ceci, l'opposition est beaucoup plus forte, de façon que le sens est encore plus différent. Mais, si l'on va jusqu'à soutenir que le blanc et l'individu qui est blanc sont une seule et même chose, nous répondrons, en répétant ce que nous avons déjà dit, à savoir que tout alors sans exception se confond en une seule unité, et que ce ne sont même plus seulement les opposés qui se confondent ainsi. [14] Mais, comme cela ne se peut pas, notre objection conserve toute sa force, pourvu qu'on veuille bien ne ré-

C'est la formule même du principe de contradiction, appliquée ici à un exemple particulier.

§ 13. *Le mot en question est Non-homme.* La formule a quelque chose d'étrange et presque de barbare; mais c'est celle même d'Aristote, et je n'aurais pu la changer sans faire à la suite une foule de changements qu'une traduction ne peut pas se permettre. — *Non-homme.* Au lieu du mot Homme, discuté plus haut, § 7. — *Être blanc.* C'est un attribut, tandis que Homme est l'expression d'une substance. — *Ce que nous avons déjà dit.* Voir plus haut, §§ 9 et 10.

§ 14. *Qu'on veuille bien ne répondre.* Il s'agit ici de l'adversaire, qui essaie de soutenir la discussion et de nier le principe

pondre qu'à ce qu'on demande. A une interrogation simple et absolue, si l'on répond en ajoutant tout ce qui n'est pas l'objet dont il s'agit, ce n'est plus là répondre à la question; car rien n'empêche que l'être ne soit tout ensemble homme, blanc, et mille choses de ce genre. Mais, quand on vous demande s'il est vrai que telle chose spéciale soit ou ne soit pas Homme, il faut ne répondre que par un terme qui indique une seule chose, et ne point ajouter que l'objet est blanc ou qu'il est grand; car, les attributs accidentels étant innombrables, il serait bien impossible de les parcourir tous. Or, il faut, ou s'occuper de tous sans exception, ou ne s'occuper d'aucun. [15] De même aussi, quoi qu'une même chose puisse être des milliers de fois Homme et Non-homme, il ne faut pas répondre, quand on vous demande si tel être est Homme, qu'il est Non-homme en même temps, puisqu'il n'est pas possible d'énumérer tout au long, dans la réponse qu'on fait, tout ce que l'homme est ou n'est pas; et si, par hasard, on se laisse aller

de contradiction. — *Simple et absolue*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Tout ce qui n'est pas*. Ainsi, le Non-homme serait la totalité des êtres et des choses qui ne sont pas l'homme. — *Il serait bien impossible de les parcourir*. Et, selon la formule aristotélique, ce serait se perdre dans l'infini. C'est une objection qui a toujours toute sa force.

§ 15. *De même aussi*. Ceci est une sorte de répétition de ce qui précède. — *Il n'y a plus moyen de discuter*. Voir la fin du § précédent, et aussi le § 8.

à cette énumération, il n'y a plus moyen de discuter.

[16] Soutenir de tels principes, c'est complètement détruire la substance; c'est détruire ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est. Dans ce système, tout se réduit nécessairement à de purs accidents; la réalité de l'homme et celle de l'animal cessent d'être et disparaissent également. Car, si l'homme est quelque chose de réel, il n'est pas possible que ce quelque chose soit le Non-homme, ou qu'il ne soit pas l'homme; et ce sont là cependant les seules négations possibles de l'homme. L'être que cette notion désignait était un et individuel; et c'était bien là exprimer l'essence d'un certain être. [17] Affirmer l'essence d'une chose revient à dire que cette chose ne peut pas être autre chose que ce qu'elle est. Mais si cette chose est tout ensemble l'homme, et aussi le Non-homme, ou la négation de l'homme, alors elle est une chose tout autre. Par consé-

§ 16. *C'est complètement détruire la substance*. C'est-à-dire, nier qu'il y ait dans les êtres rien qui subsiste et demeure; c'est les réduire à leurs attributs et à leurs simples accidents. — *Que ce quelque chose soit le Non-homme*. Ou en d'autres termes : « Qu'il soit ce qui n'est pas homme ».

§ 17. *Affirmer l'essence*. Ou la substance. Dire d'une chose ce qu'elle est, c'est affirmer sa substance, distincte de toutes les autres substances. — *Une chose tout autre*. Et alors, il est bien impossible de dire précisément ce qu'elle est. — *Une définition essentielle*. Le texte dit simplement : « Une telle définition ». Ici les deux éditions des Alde et de Sylburge donnent une

quent, les partisans de cette théorie seront forcés de dire qu'il ne peut jamais y avoir une définition essentielle de quoi que ce soit, mais qu'il n'y a que des accidents et des attributs. [18] En effet, voici la différence de la substance et de l'attribut. Par exemple, la blancheur n'est qu'un accident et un attribut de l'homme, parce que l'homme peut avoir la blancheur, c'est-à-dire peut être blanc; mais sa substance n'est pas la blancheur. [19] Si l'on ne peut jamais exprimer que des accidents et des attributs, alors il n'y a plus de primitif auquel l'attribut puisse s'adresser. Si l'accident indique toujours une attribution à un sujet, selon la catégorie, on se perd nécessairement dans l'infini. Mais il est bien impossible de parcourir l'infini, puisque la combinaison ne peut aller ici au-delà de deux, et qu'il ne

phrase qui éclaircit et achève la pensée : « Une définition spécifique et essentielle, qui soit en parfaite harmonie avec le sujet ». La plupart des autres éditeurs ont rejeté cette phrase, qui peut en effet ne sembler qu'une glose.

§ 18. *En effet, voici la différence.* J'ai préféré joindre ce § à ce qui suit plutôt qu'à ce qui précède, parce que le reste de la phrase serait trop isolé du § 19.

§ 19. *Auquel l'attribut puisse s'adresser.* A l'exemple de M. Bonitz, je crois nécessaire d'adopter ici la leçon proposée par Alexandre d'Aphrodise; elle n'est pas absolument indispensable; mais elle rend la pensée beaucoup plus claire et plus complète. La leçon vulgaire est celle-ci : « Il n'y a plus de primitif universel; et si l'accident etc., etc. ». — *Selon la catégorie.* Il serait peut être mieux de dire : « Selon la diversité des catégories ». Mais j'ai suivi fidèlement le texte. — *Au-delà de deux.* C'est-à-dire, le sujet et l'attribut; car les attributs ne peuvent être attribués à d'autres attributs qu'en formant une totalité, qui

se peut jamais que l'attribut soit attribué à un autre attribut, à moins que tous les deux ne soient les attributs d'une seule et même chose. Prenons, par exemple, les attributs Blanc et Musicien ; je puis dire que le musicien est blanc ou que le blanc est musicien, parce que l'un et l'autre sont des attributs possibles de l'homme. Mais on ne peut pas dire de Socrate qu'il soit musicien en telle sorte que ces deux termes soient l'un et l'autre les attributs de quelque être différent de lui.

[20] Puis donc qu'il y a des attributs de ces deux choses, les uns de cette façon et les autres de la façon opposée, tous ceux qui le sont dans le sens où l'on dit que Blanc est un attribut de Socrate, ne peuvent être en nombre infini dans la série

s'applique entièrement au sujet. Il n'y a donc ici que deux termes essentiellement : le sujet et un attribut, ou plusieurs attributs qui se réduisent en quelque sorte à un seul. — *Le musicien est blanc.* Il faut s'habituer à ces formules un peu bizarres, mais qui au moins ont l'avantage d'être concises. — *Que le blanc est musicien.* En développant cette formule, on devrait dire dans une phrase plus complète : « Cet homme, qui est blanc, est aussi un musicien ». — *Les attributs de quelque être différent.* De manière que « Socrate musicien », qui est déjà un attribut et un sujet, devienne un simple attribut d'attribut.

§ 20. *Dans le sens où l'on dit.* C'est-à-dire : « Qui sont les attributs d'un sujet, et non pas simplement des attributs d'attributs. » — *Dans la série remontante.* L'expression grecque n'est pas plus claire. Quelques manuscrits et quelques éditions donnent une variante, qui n'est pas acceptable : « Relativement à l'homme ». Je préfère encore le texte que j'ai conservé; et il signifie qu'il est impossible d'accumuler les attributs sur les attributs, sans

remontante ; et, par exemple, Socrate blanc ne peut recevoir encore un autre attribut, parce que de l'ensemble de ces attributs accumulés, il ne pourrait jamais se former une unité individuelle quelconque. A plus forte raison, l'attribut Blanc ne pourrait-il avoir un autre attribut, Musicien, si l'on veut; car le premier n'est pas plus l'attribut du second que le second ne l'est du premier. [21] Nous avons fait remarquer en même temps qu'il y a des attributs de ce genre, mais qu'il y en a aussi comme l'attribut de Musicien appliqué à Socrate. Pour ceux-ci, ce ne sont pas des attributs attribués à des attributs ; mais les autres ne sont que cela. Par conséquent, tout n'est pas accident et attribut, comme on le dit; et il y aura un terme aussi pour désigner l'être en tant que substance. [22] Or, s'il en est ainsi, on a démontré par cela

remonter jusqu'à un sujet où ils s'arrêtent nécessairement, comme l'explique la fin de la phrase. — *Socrate blanc.* Au lieu de « Socrate musicien », pris pour exemple dans le § précédent. Blanc et Musicien sont déjà des attributs de Socrate, qui est un sujet, lequel ne peut à son tour devenir un attribut. — *N'est pas plus l'attribut du second.* Parce que l'un et l'autre sont les attributs d'un seul et même sujet, qui est substantiellement Socrate.

§ 21. *Nous avons fait remarquer.* Voir plus haut, § 19. — *Des attributs de ce genre.* C'est-à-dire, des attributs d'attributs, au lieu d'être de vrais attributs de sujets substantiels. — *Comme on le dit.* Comme le disent ceux qui attaquent le principe de contradiction.

§ 22. *S'il en est ainsi.* C'est-à-dire : « S'il y a des sujets substantiels, et non pas uniquement des attributs d'attributs. » —

même que les contradictoires ne peuvent jamais être attribuées simultanément à une seule et même chose. Si les contradictoires étaient toutes également vraies relativement à la même chose, tout dès lors serait confondu avec tout. Ce serait une seule et même chose qu'une trirème, un mur, un homme, si l'on peut indifféremment ou tout affirmer ou nier tout, comme sont forcés de le soutenir les partisans de la théorie de Protagore. Si quelqu'un trouve que l'homme n'est pas une trirème, l'homme évidemment n'est pas une trirème; mais il l'est, si la contradictoire est également vraie.

[23] On retombe alors aussi dans la doctrine d'Anaxagore : « Toutes choses sont confondues « les unes avec les autres »; et, par cela même, il n'y a plus rien qui soit réellement existant. Mais c'est là, il nous semble, ne parler que de l'indéterminé; et ces philosophes, tout en croyant parler de l'Être, ne parlent que du Non-être uniquement; car ce qui n'est qu'à l'état de simple possibilité, et non point à l'état de réalité

Tout dès lors serait confondu. C'est la théorie, ou plutôt la formule d'Anaxagore rappelée au § suivant. — *Les partisans de la théorie de Protagore.* Au chapitre suivant, Aristote reviendra tout au long sur cette théorie, et il attaquera le scepticisme sensualiste de Protagore. Voir la Préface, et ma discussion sur le scepticisme.

§ 23. *Dans la doctrine d'Anaxagore.* Voir plus haut, liv. I, ch. III, § 28. — *Simple possibilité.* Le texte dit : « Puissance ». — *Réalité complète.* Le texte dit : « Entéléchie ».

complète, c'est ce qu'on doit précisément appeler l'indéterminé. [24] On n'en doit pas moins pour toutes choses exprimer l'affirmation ou la négation; car il serait absurde de soutenir que, si chaque être peut recevoir sa propre négation, il ne peut pas aussi recevoir la négation d'un autre être, qui n'est pas lui. Je veux dire, par exemple, que, s'il est vrai de nier de l'homme qu'il soit homme, il est encore plus clair qu'il n'est pas une trirème. Si donc on prétend que l'affirmation d'un objet différent est vraie, la négation ne l'est pas moins nécessairement. Mais, si l'affirmation n'est pas vraie, la négation d'un objet différent sera vraie du premier objet plus encore que la sienne propre. Si donc cette dernière lui est applicable, celle de la trirème le lui sera aussi; et, si cette négation de la trirème est exacte, l'affirmation l'est également.

§ 24. *Exprimer l'affirmation ou la négation*. C'est la traduction fidèle du texte; mais on peut trouver qu'Aristote ne rend pas ici assez complètement la théorie de Protagore. En faisant l'homme la mesure de tout, comme les jugements des hommes se contredisent, il en résultait nécessairement que tout peut s'affirmer de tout, comme tout peut aussi bien se nier de tout. — *Je veux dire*. Aristote sent le besoin d'éclaircir sa propre pensée qui n'a plus rien d'obscur après l'exemple qu'il donne. — *Que la sienne propre*. J'ai adopté la leçon recommandée par Alexandre d'Aphrodise, et qui me semble en effet absolument nécessaire; elle ne tient qu'à une seule lettre répétée. M. Bonitz a adopté cette leçon dans son texte. M. Schwegler l'a seulement isolée dans sa traduction.

[25] Voilà les conséquences où sont réduits ceux qui soutiennent cette théorie, et qui avancent que ce n'est jamais une nécessité, ou de nier, ou d'affirmer. S'il est vrai que tel être soit Homme et aussi Non-homme indifféremment, il n'y a plus réellement ni Homme ni Non-homme, puisque, pour les deux, il y a aussi deux négations égales; et si, d'une part, les deux assertions se confondent en une seule, d'autre part, l'assertion opposée sera une assertion unique aussi. [26] Ajoutez que, ou bien il en est ainsi pour toutes les propositions sans exception : par exemple, une chose est blanche et n'est pas blanche, une chose est et n'est pas, et de même pour toutes les autres affirmations et négations; ou bien, il n'en est pas ainsi, et l'observation s'applique aux unes tandis qu'elle ne s'applique pas aux autres. Si elle ne s'applique pas à toutes, c'est qu'on passe condamnation sur celles auxquelles l'observation ne s'applique pas; et si elle s'applique à toutes, alors encore on peut nier tout

§ 25. *Que ce n'est jamais une nécessité*. Et qu'on peut arbitrairement toujours nier, ou toujours affirmer, une chose d'une autre, l'une des assertions n'étant ni plus vraie ni plus fausse que son opposée. — *Les deux assertions se confondent en une seule*. Ce ne serait en tout cas qu'une réunion de mots purement factice, puisqu'au fond la phrase n'aurait plus de sens.

§ 26. *Pour toutes les propositions*. Le texte n'est pas aussi formel. — *Pour toutes les autres affirmations et négations*. C'est-à-dire qu'on peut toujours nier une affirmation, ou affirmer une négation, quelles qu'elles soient. — *On passe condamnation*. Cette

ce qu'on a affirmé et affirmer tout ce qu'on a nié, ou bien nier ce qu'on a affirmé, sans pouvoir réciproquement affirmer tout ce qu'on a nié. [27] Si ce dernier cas a lieu, l'existence du Non-être devient indirectement certaine. Dès lors, on a un principe assuré, et, du moment que le Non-être est quelque chose d'assuré et de connu, l'affirmation opposée l'est encore davantage. Si l'on peut également affirmer tout ce qu'on a nié, alors il faut nécessairement, ou qu'on soit dans le vrai en divisant les propositions, et en disant, par exemple : « Ceci est blanc »; et à l'inverse : « Ceci n'est pas blanc »; ou bien, on n'est pas dans le vrai. Mais, si l'on n'est pas dans le vrai, même en faisant cette division, c'est que l'adversaire ne peut plus soutenir aucune de

expression un peu familière me paraît rendre exactement la nuance du texte grec. — *Sans pouvoir réciproquement affirmer*. Ce sont alors des propositions pour lesquelles on admet une exception.

§ 27. *Si ce dernier cas a lieu*. Le texte dit simplement : « S'il en est ainsi ». — *En divisant les propositions*. En prenant l'une des contradictoires pour vraie. — *Et qu'il n'y a plus rien à discuter*. Le texte est moins précis ; et il dit seulement d'une manière générale : « Et qu'il n'y a plus rien ». J'ai cru devoir restreindre le sens et le limiter au sujet même qui est en question, quoiqu'on puisse comprendre aussi que l'adversaire en est arrivé à nier toute réalité et toute existence. — *Des êtres qui ne sont pas*. J'ai adopté la variante que donne un manuscrit de Florence, et qui me semble plus acceptable que la leçon vulgaire. Entendez ici : « Des hommes qui ne sont pas ». D'autres manuscrits donnent : « ou marcher ». Penser vaut mieux, puisqu'il s'agit d'une discussion de logique. Mais, quoi qu'il en soit, le sens que j'ai adopté dans ma traduction ne me laisse pas sans scrupule, bien qu'il ait pour lui la plupart des

ces assertions, et qu'il n'y a plus rien à discuter. Et comment des êtres qui ne sont pas, pourraient-ils encore parler et penser ?

[28] Tout alors se confond et se réduit à l'unité, comme je le disais tout à l'heure; et ce sera une même chose que l'homme, Dieu, une trirème, ainsi que les contradictions de ces termes. Si, pour chaque cas, les assertions contradictoires sont également acceptables, une chose ne diffère plus d'une autre ; ou, si elle en diffère, ce sera cette différence qui sera vraie, et qui sera propre à la chose en question. Si l'on croit que, par la division des deux assertions, on peut arriver à la vérité, notre objection a toujours la même force. [29] Ajoutez qu'alors tout le monde est dans le vrai, tout le monde est dans le faux ; et l'adversaire lui-même doit convenir qu'il est aussi dans l'erreur. Il n'est pas moins clair qu'avec lui on ne peut plus engager de discussion sur un sujet quelconque ; car ce qu'il dit n'a pas la moindre valeur. Il ne se prononce, ni de cette façon, ni de

traducteurs. La pensée peut toujours paraître trop peu amenée, et peu conforme au style ordinaire d'Aristote.

§ 28. *Tout alors se confond*. C'est la formule d'Anaxagore. — *Comme je le disais tout à l'heure*. Voir plus haut, § 23. — *Les assertions contradictoires*. Le texte n'est pas aussi précis ; mais le sens ne peut être douteux. — *Cette différence qui sera vraie*. Même remarque.

§ 29. *Une assertion précise*. Et alors la discussion aurait une base sérieuse et solide, que les Sophistes évitent ordinairement avec soin; voir plus haut, § 27.

la façon contraire; mais il admet tout à la fois les deux façons de se prononcer. Puis, de nouveau, il nie les deux assertions, ne disant, ni que la chose est ainsi, ni qu'elle n'est pas ainsi; et, s'il ne commettait pas cette équivoque, il y aurait sur-le-champ une assertion précise.

[30] Autre objection. Si, quand l'affirmation est vraie, la négation est fausse, et réciproquement si, quand la négation est vraie, c'est l'affirmation qui cesse de l'être, il en résulte qu'il est impossible d'être également dans le vrai en affirmant et en niant en même temps la même chose. Mais peut-être nos adversaires nous répondraient-ils que c'est là précisément ce qui est en question. [31] Cependant, si celui qui prétend que la chose est ou qu'elle n'est pas de telle façon est dans le faux, comment celui qui soutient les deux assertions à la fois peut-il avoir raison? S'il a la vérité pour lui, que peut alors signifier le dicton que

§ 30. *En affirmant et en niant.* C'est le principe de contradiction lui-même, voir plus haut, ch. III, § 8. — *Nos adversaires nous répondraient-ils.* Le texte est un peu moins formel; Aristote aurait pu marquer davantage le sens de la réponse des adversaires.

§ 31. *Que la chose est ou qu'elle n'est pas.* En divisant les deux assertions et en ne prenant que l'une des deux. — *Que l'on répète si souvent.* J'ai ajouté ces mots. — *Que telle est la nature des choses.* Ce dicton affirme par cela même que les choses sont de telle façon et non pas de telle autre, tandis que les sophistes, que combat Aristote, soutiennent que les choses peuvent être indifféremment de telle façon ou de la façon contraire; et par conséquent, il n'y a pas de nature proprement dite des choses. — *Que les choses ont une nature.* J'ai

l'on répète si souvent que telle est la nature des choses? S'il n'a pas pour lui la vérité, et que celui qui croit au contraire que les choses ont une nature spéciale, ait davantage raison, c'est qu'alors les êtres sont en effet d'une certaine manière déterminée. Cette assertion est donc vraie, et il n'est pas possible qu'en même temps elle ne le soit pas. Mais, si les deux interlocuteurs disent également vrai et également faux, l'adversaire n'a plus à souffler mot et à rien dire, puisqu'il avance dans une seule et même phrase que telles choses sont et qu'elles ne sont pas. Si son esprit ne s'arrête à rien, et s'il croit et ne croit pas, à titre pareil, ce qu'il dit, en quoi un tel homme se distingue-t-il d'un végétal?

[32] Mais voici quelque chose qui fera voir, de la façon la plus manifeste, que personne n'est sérieusement dans cette disposition d'esprit, ni parmi le reste des hommes, ni même parmi ceux qui soutiennent cette théorie. D'où vient que

précisé le sens qui est exprimé d'une manière trop vague dans le texte. — *A souffler mot.* Cette locution un peu familière reproduit, je crois, la nuance du texte grec. — *D'un végétal.* J'ai adopté cette variante, ou plutôt cette conjecture, de M. Bonitz, parce qu'elle s'accorde avec ce qui a été dit plus haut, § 3. Mais le texte ordinaire pourrait suffire, et on pourrait le traduire ainsi: « En quoi un tel homme se distingue-t-il des objets matériels de la nature? »

§ 32. *De la façon la plus manifeste.* Cette dernière objection, tirée de la pratique instinctive de la vie, est péremptoire; et le Scepticisme est absolument hors d'état d'y répondre quoi que ce soit de raisonnable. Toute

cet homme est en route pour se rendre à Mégare, au lieu de rester chez lui tranquillement, en s'imaginant qu'il est en marche? Pourquoi, en sortant, un beau matin, ne va-t-il pas tout droit tomber dans un puits, ou dans un trou, qui se rencontre sous ses pas? Et pourquoi au contraire lui voit-on prendre mille précautions, comme un homme qui ne juge pas du tout qu'il soit également bon ou mauvais de tomber, ou de ne pas tomber, dans un précipice? Il est clair comme le jour qu'il juge l'une des deux alternatives meilleure, et qu'il ne trouve pas du tout que ce soit l'autre qui vaille mieux. [33] Si cela est incontestable, il est nécessairement vrai aussi qu'il croit que tel être est un homme, et que tel autre n'est pas un homme; et que telle chose est douce et agréable, et que telle autre ne l'est pas. On ne traite pas toutes choses sur un pied d'égalité, ni dans ses actes, ni dans sa pensée; et quand on croit qu'il vaut mieux boire de l'eau pour apaiser sa soif, ou voir quelqu'un dont on a besoin, on se donne la peine de rechercher et de découvrir l'un et l'autre. Il faudrait cependant rester dans la plus parfaite indifférence, si l'Homme et le Non-homme étaient réellement une seule et même chose. Mais, encore une fois, il n'y a personne qui, dans les cas que nous venons d'indiquer, ne mette la plus grande attention à rechercher ceci ou à éviter cela.

[34] On peut donc assurer, à ce qu'il semble, que tout le monde croit à quelque chose d'absolu, si ce n'est sur toutes matières sans exception, du moins en ce qui fait la distinction du meilleur et du pire. Que si l'on ne sait pas précisément les choses de science certaine, et si l'on n'en a qu'une opinion vague, c'est une raison de plus pour apporter à la recherche de la vérité infiniment davantage de soin, de même que le malade s'occupe, avec bien plus de sollicitude, de la santé que celui qui se porte bien. En effet, comparativement à l'homme qui sait les choses, celui qui ne s'en forme qu'une vague opinion n'est pas dans une santé parfaite par rapport à la vérité. [35] En supposant même, à toute force, que les choses peuvent être tout à la fois de telle façon

cette fin de chapitre est d'un bon sens et d'une netteté extraordinaires; et, pour ma part, je crois que personne depuis Aristote n'a parlé mieux ni plus fortement que lui. Les sceptiques reproduisent de nos jours les arguments de leurs devanciers; on ne peut mieux les confondre qu'en leur répétant les arguments que l'Antiquité avait si bien exprimés contre eux. — *Comme le jour.* J'ai ajouté ces mots.

§ 33. *Que tel être est un homme.* Voir plus haut, §§ 9, 10 et 11. C'est l'exemple pris par les Sophistes, à savoir que c'est une même chose d'être ou de ne pas être Homme.

§ 34. *De même que le malade.* La comparaison est frappante, autant qu'elle est juste. Plus l'homme reconnaît sa faiblesse, plus il doit prudemment chercher des appuis dans le bon emploi de ses facultés.

§ 35. *A toute force.* Comme le veulent les partisans des théories de Protagore et les Sceptiques. — *Du plus et du moins.*

et n'être pas de cette façon, il existe certainement du plus et du moins dans la nature des êtres. Ainsi, on ne dirait jamais avec une vérité égale que deux et trois sont des nombres pairs; et ce n'est pas non plus une égale erreur de croire que quatre valent cinq, ou de croire qu'ils valent mille. Si l'erreur n'est pas la même des deux parts, il est clair que l'un se trompe moins que l'autre, et par suite qu'il est davantage dans le vrai. Comme ce qui est plus vrai se rapproche plus de la vérité, il faut donc aussi qu'il y ait une vérité absolue, dont se rapproche davantage ce qui est plus vrai. Et même en supposant qu'il n'y ait pas d'absolu, il y a tout au moins quelque chose qui est plus solide et plus ferme que le reste; et cela suffit pour nous débarrasser de cette théorie intempérante, qui nous interdisait de penser quoi que ce soit de déterminé et de précis.

L'observation est parfaitement exacte; mais les Sceptiques ne feraient pas cette concession. D'après leur théorie, tout étant égal, il n'y a pas entre les choses de plus et de moins. — *Pour nous débarrasser de cette théorie*. Voir plus haut, §§ 3 et 31. — *Intempérante*. On pourrait traduire encore : « Excessive ».

CHAPITRE V

Critique de la doctrine de Protagore sur le témoignage de nos sens; objections diverses; erreur de Démocrite et d'Empédocle; citation de vers d'Empédocle et de Parménide; maxime prêtée à Anaxagore; Homère; Épicharme contre Xénophane; causes générales de leurs fâcheuses méprises; Héraclite et Cratyle; idée vraie qu'on doit se faire du changement; il n'est pas universel; du témoignage de nos sens; sa valeur propre et ses limites; impossibilité du Scepticisme et son absurdité; citation de Platon; il y a dans le monde, outre les objets sensibles, quelque chose d'immuable et de nécessaire.

[1] La théorie de Protagore s'appuie sur le même fondement que la précédente; et nécessairement, c'est à titre égal que toutes les deux sont vraies, ou qu'elles sont fausses. Si tout ce qu'on pense, si tout ce qu'on aperçoit est vrai, alors tout est à la fois vrai et faux; car il ne manque pas de gens pour penser le contraire les uns des autres; et la plupart des hommes se figurent qu'on est dans l'erreur du moment qu'on ne

§ 1. *La théorie de Protagore*. Sur la théorie de Protagore, faisant de l'homme la mesure de tout, il faut surtout consulter Platon, qui l'a réfutée avant Aristote; voir le *Théétète*, p. 62. Voir aussi M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs*, I, p. 862. Protagore a vécu de 480 à 420 av. J.-C. — *Pour penser le contraire les uns des autres*. Tout cela est vrai pour nous autant que pour les Anciens; ce fait de la nature humaine ne change point.

partage pas leur opinion. [2] Par une conséquence nécessaire, il en résulte que la même chose est et n'est pas ; et, s'il en est ainsi, il n'est pas moins nécessaire que tout ce qu'on pense soit vrai, puisque ceux qui se trompent et ceux qui ont pour eux la vérité, se contredisent dans leur façon de voir. Si les choses ne sont réellement que cela, tout le monde aura la vérité pour soi.

[3] Mais, si les deux théories sont évidemment animées du même esprit, ce n'est pas de la même façon qu'on doit les combattre l'une et l'autre. Avec les uns, c'est la persuasion qui suffit ; mais il faut imposer aux autres la force d'arguments irrésistibles. Ceux qui ont été conduits à cette doctrine par un examen des difficultés de la question, peuvent être sans trop de peine guéris de leur ignorance ; car, pour les convaincre, ce n'est pas à ce qu'ils disent qu'il faut s'adresser ; c'est à ce qu'ils pensent. Pour ceux, au contraire, qui ne parlent ainsi que pour

§ 2. *La même chose est et n'est pas.* Ce qui détruit le principe de contradiction posé, plus haut, et ruine, par suite, toute espèce de raisonnement.

§ 3. *Imposer aux autres la force.* Aristote revient à cette idée, un peu plus loin, ch. VI, §§ 4 et suivants ; voir surtout les *Topiques,* liv. I, ch. XI, § 9, p. 34 de ma traduction. — *Que pour parler.* Ce sont les Sophistes, qui ne pensent pas un mot de ce qu'ils disent. Ce n'est donc pas à leur pensée qu'il faut s'adresser, puisqu'ils ne la prennent pas eux-mêmes au sérieux. C'est uniquement leur langage qu'il faut réfuter ; voir l'*Euthydème* de Platon, p. 373, traduction Victor Cousin, et l'ensemble de ce charmant Dialogue

parler, le moyen de les guérir, c'est de réfuter leur langage et les mots dont ils se servent. [4] Ceux qui ont étudié la question sérieusement ont pu tirer leur opinion du spectacle des choses sensibles ; et s'ils ont adopté cette opinion, à savoir que les contradictoires et les contraires peuvent coexister, c'est en observant que les contraires peuvent sortir d'une seule et même source. Si donc il est impossible que ce qui n'est pas se produise, il fallait qu'une certaine chose existât antérieurement, et fût les deux contraires tout ensemble, dans le sens où Anaxagore, et aussi Démocrite, ont dit que « Tout était mêlé à tout ». Car, pour ce dernier, le vide et le plein se trouvent également dans une partie quelconque de la matière ; et à ses yeux, le plein représente l'Être, de même que le Non-être est représenté par le vide. [5] Quant à ceux qui sont arrivés à leur système par la

§ 4. *D'une seule et même source.* Les contraires n'ont qu'un seul et même sujet, qui les présente successivement l'un ou l'autre ; mais les contraires ne coexistent pas, ils se succèdent. — *Ce qui n'est pas.* Il faudrait ajouter : « Absolument », ou quelque autre restriction de ce genre, pour que cette assertion fût vraie. — *Se produise.* Ou « devienne ». — *Fût les deux contraires tout ensemble.* C'est la matière qui, en puissance, est l'un et l'autre contraire, puisqu'elle peut tour à tour les recevoir indifféremment tous les deux. — *Anaxagore, et aussi Démocrite.* C'est surtout à Anaxagore qu'appartient cette théorie sur le mélange primitif des choses, c'est-à-dire, le Chaos. — *Le vide et le plein.* Voir plus haut, liv. I, ch. IV, § 11, où Aristote se sert à peu près des mêmes expressions, en parlant du système de Leucippe et de Démocrite.

§ 5. *Que nous venons de rappeler.* Plus haut, § 3. — *Peut être*

route que nous venons de rappeler, nous leur dirons qu'à un certain point de vue ils ont raison, et qu'à un autre ils se trompent. Le mot Être peut être pris dans deux acceptions diverses ; et, selon l'une, il est possible qu'il sorte quelque chose du Non-être ; selon l'autre acception, c'est impossible. Si une même chose peut tout ensemble être et n'être pas, ce n'est pas du moins dans le même sens. En puissance, une même chose peut être les deux contraires ; mais, en absolue réalité, elle ne le peut pas.

6 Du reste, nous croyons ne pas nous tromper en supposant que ces philosophes aussi admettent une autre essence des choses, qui n'est soumise absolument, ni au mouvement, ni à la destruction, ni à la production. C'est encore par un motif semblable que, en parlant des faits sensibles, quelques philosophes en sont venus à croire à la vérité de tous les phénomènes que

pris dans deux acceptions. La puissance et l'acte, la simple possibilité et la réalité actuelle. — *Il sorte quelque chose du Non-être.* Le Non-être est en puissance ; et à ce titre il en peut sortir quelque chose ; la chose qui peut être devient et sort du Non-être, où elle existait en puissance. — *En absolue réalité.* Le texte dit : « En Entéléchie ».

§ 6. *Ces philosophes.* Ceux qui peuvent être guéris de leur ignorance par la discussion, et auxquels on peut faire voir la vérité, parce qu'ils la recherchent sincèrement. — *Ni au mouvement, ni à la production.* C'est la substance éternelle et immobile. — *Par un motif semblable.* Le texte n'est pas plus précis. Il faut comprendre sans doute que quelques philosophes sensualistes n'ont pas été moins sincères que les autres dans la recherche de la vérité. — *Le nombre plus ou*

nous percevons. Selon eux, ce n'est pas par le nombre plus ou moins grand des témoignages qu'il convient de juger de la vérité dans les choses. Le même aliment flatte le goût des uns et révolte le goût des autres ; de telle sorte que, si tout le monde était malade ou insensé, et que deux ou trois personnes seulement fussent en santé ou dans leur bon sens, ce seraient elles qui passeraient pour malades ou pour folles, tandis que le reste passerait pour sain et parfaitement raisonnable. 7 Ajoutez qu'il est une foule d'animaux qui sentent tout autrement que nous les mêmes objets que nous sentons ; et que chacun de nous ne juge pas toujours de la même manière une même chose perçue par lui. Dans toutes ces perceptions, où est la vérité, où est l'erreur ? C'est ce qui reste profondément obscur ; car l'un n'est pas plus vrai que l'autre, et les deux le sont également.

moins grand des témoignages. L'observation est juste ; mais c'est l'application pratique qui en est difficile. Il est certain que les opinions se pèsent plutôt qu'elles ne se comptent ; mais il faut prendre garde à l'excès dans l'un ou l'autre sens. C'est la cause de bien des controverses.

§ 7. *Une foule d'animaux.* Il ne faut pas rejeter absolument les arguments psychologiques tirés des animaux ; mais on doit les employer avec beaucoup de circonspection. L'homme a déjà beaucoup de peine à savoir ce qui se passe en lui, à se connaître lui-même. A plus forte raison, a-t-il une difficulté presque insurmontable à connaître les animaux, dans lesquels il ne peut pas être comme il est en soi. — *Chacun de nous ne juge pas.* Ce genre d'arguments est beaucoup plus puissant, parce qu'ils sont beaucoup plus vrais.

[8] Aussi, Démocrite prétendait-il, ou qu'il n'y a rien de vrai pour l'homme, ou bien que, s'il y a de la vérité, nous ignorons ce qu'elle est. D'une manière générale, on peut dire que ces philosophes ont été amenés à regarder tout phénomène de sensation pour vrai, parce qu'ils ont confondu la sensibilité et la raison, et que la sensation leur a paru un changement. C'est là la voie qui a conduit aussi Empédocle comme Démocrite, et tous les autres, pour ainsi dire, à se jeter dans de si fausses doctrines. [9] Ainsi Empédocle avance que, quand notre disposition vient à changer, notre pensée change aussitôt avec elle :

Le présent est toujours maître de notre esprit.

Et dans un autre passage, il dit encore :

Car plus les changements se produisaient en eux,
Plus aussi les pensers leur surgissaient nombreux.

§ 8. *Démocrite.* Voir les Fragments de Démocrite, édit. Firmin-Didot, p. 357, frag. 1. — *Dans de si fausses doctrines.* Le texte n'est pas aussi formel; mais le sens n'est pas douteux; Aristote réprouve toutes ces doctrines plus ou moins sensualistes.

§ 9. *Empédocle.* Voir le Fragment 375, édition de Firmin-Didot, p. 11. Les vers d'Empédocle sont cités encore, et à même intention, dans le *Traité de l'Ame,* liv. III, ch. III, § 1, p. 276 de ma traduction. — *Parménide.* Voir le Fragment 146, édit. Firmin-Didot, p. 129. Théophraste, *Traité de la Sensibilité,* ch. I, § 3, édit. de Firmin-Didot, p. 321, cite ces vers de Parménide, avec quelques variantes, qui présentent plus de correction rhythmique que la citation d'Aristote. M. Bonitz défend Empédocle, Démo-

Parménide ne s'exprime pas non plus d'une autre manière :

C'est le tempérament qui règle nos esprits,
Et fait cette raison, dont l'homme est tant épris.
Pour tous et pour chacun, c'est notre corps qui pense,
Et qui dispose en nous de notre intelligence.

On se rappelle également le propos qu'on prête à Anaxagore, disant à quelques-uns de ses amis que « Pour chacun d'eux les choses ne se« raient que ce que leur jugement voudrait « bien les faire ». [10] On va même parfois jusqu'à trouver une pensée semblable dans Homère, parce qu'il nous montre Hector, sous le coup qu'il vient de recevoir,

Étendu sur le sol, l'esprit bouleversé.

Comme si Homère eût cru que les hommes qui ont le délire continuent de penser, mais pensent autre chose que les gens de sang-froid.

crite et Parménide contre la critique qui leur est adressée ici; il croit qu'Aristote les a faits beaucoup plus sensualistes qu'ils ne le sont en réalité. — *Anaxagore.* M. Bonitz trouve aussi que le mot d'Anaxagore n'a pas la portée que lui donne Aristote; et il semble, en effet, que ce mot peut avoir une signification très-acceptable. Il peut n'avoir rien de matérialiste; et surtout il ne semble pas viser à fonder une doctrine. Voir ma préface.

§ 10. *Dans Homère.* Aristote a ici pleine raison de défendre Homère contre les théories qu'on lui prête, et auxquelles certainement il n'a jamais songé. — *Étendu sur le sol.* Ce vers ne se retrouve pas dans nos éditions, tel que le donne Aristote; mais

Il en résulterait évidemment que, si, de part et d'autre, il y a toujours de la pensée, les êtres ne peuvent tout à la fois être de telle façon et ne pas être de cette même façon.

[11] Mais voici une conséquence bien autrement grave qui ressort de tout cela. Si ceux qui ont le plus profondément entrevu la vérité qu'il nous est permis d'atteindre, et ce sont les gens qui la recherchent et qui l'aiment avec le plus de passion, s'en sont fait des idées si fausses, et l'ont si singulièrement interprétée, comment ceux qui débutent dans l'étude de la philosophie, ne seraient-ils pas absolument découragés? Rechercher la vérité, ne serait-ce donc que poursuivre des oiseaux qui s'envolent?

[12] Ce qui a causé l'erreur des partisans de cette théorie, c'est que, tout en étudiant sincèrement la vérité, ils ne voyaient d'êtres réels que dans les choses sensibles exclusivement. Or, dans les choses que nos sens nous révèlent, c'est en

Homère se sert de la même expression en parlant d'un autre guerrier qu'Hector; voir l'Iliade, chant XXIII, vers 698. On a signalé plus d'une fois des divergences du même genre entre les citations que fait Aristote et le texte homérique, tel qu'il nous est parvenu.

§ 11. *Des oiseaux qui s'envolent.* Il faut remarquer cette métaphore; ce sont là des formes de style excessivement rares dans Aristote. L'idée est d'ailleurs d'une justesse irréprochable.

§ 12. *Tout en étudiant sincèrement la vérité.* Voir plus haut, § 3. — *Cette nature spéciale de l'Être.* C'est-à-dire, en puissance. — *Que nous venons d'indiquer.* Voir plus haut, § 5. — *Épicharme.* Poète comique, qui a vécu de

grande partie l'indétermination qui domine, et cette nature spéciale de l'Être, que nous venons d'indiquer. Aussi, l'opinion de ces philosophes pouvait bien être assez vraisemblable; mais, au fond, ce n'était pas la vérité. Cependant il valait mieux encore parler comme eux que comme Épicharme, dans ses critiques contre Xénophane. [13] Mais je le répète, c'est en voyant que cette nature tout entière, que nous avons sous les yeux, est incessamment livrée au mouvement, et qu'il est impossible de savoir la vérité sur ce qui change sans cesse, que les philosophes ont été poussés à croire que l'homme ne peut jamais conquérir la vérité, au milieu de ce bouleversement perpétuel et général. [14] C'est là l'hypothèse qui fit fleurir la plus extrême de toutes les doctrines que nous venons de citer, celle des soi-disant disciples d'Héraclite, parmi lesquels il faut compter Cratyle, qui en était enfin arrivé à ce point de croire qu'il ne devait même pas proférer une seule parole, qui se contentait de remuer le

540 à 450 avant J.-C. Il est encore cité plus loin dans la *Métaphysique*, liv. XIII, ch. IX, § 11; et la maxime qu'on lui prête est excellente. — *Dans ses critiques contre Xénophane.* On ne sait que par cet unique passage, qu'Épicharme avait attaqué Xénophane. Quelles étaient précisément ses critiques, c'est ce qu'on ignore; mais on peut conjecturer, d'après ce passage même, que ces critiques ne devaient pas être très-justes, du moins selon Aristote.

§ 13. *Que les philosophes.* Comme Protagore, Héraclite, et tant d'autres.

§ 14. *La plus extrême.* C'est le mot même du texte; on pourrait traduire aussi : « La plus exces-

doigt, et qui faisait un crime à Héraclite d'avoir osé dire « Qu'on ne pouvait jamais se baigner « deux fois dans la même eau courante »; car, pour lui, il pensait qu'on ne pouvait pas même dire qu'on s'y baignât une seule fois.

[15] Nous reconnaissons très volontiers, en faveur de cette doctrine, qu'il y a bien quelque raison de refuser de croire à l'existence d'un objet qui change, au moment même où il subit le changement; quoique cependant ce point même soit discutable, puisque le permutant retient quelque chose du permuté, et que déjà aussi il existe nécessairement quelque chose de ce qui se produit et devient. Généralement parlant, si un être périt, c'est qu'antérieurement il aura été quelque chose: et s'il devient, il faut bien de toute nécessité qu'il y ait un être d'où il vienne et qui l'engendre, sans que d'ailleurs cette génération puisse remonter à l'infini. [16] Mais, écartant ces considérations, nous nous bornons à affirmer que ce n'est pas la même chose de changer de quantité et de changer de

sive »; voir, plus haut, la fin du chapitre IV. — *Cratyle.* Voir sur Héraclite et Cratyle, plus haut, liv. I, ch. VI, § 1.

§ 15. *Très-volontiers.* Le texte n'est pas tout-à-fait aussi formel. — *Ce point même soit discutable.* Parce que pour changer il faut d'abord être; voir, plus loin, le § 16.

§ 16. *Ce n'est pas la même chose.* Ceci peut sembler une explication de la réserve faite au § précédent. — *Par l'espèce.* Un homme ne cesse pas d'être un homme, parce qu'il maigrit ou

qualité. En fait de quantité, nous accordons que l'être peut ne pas subsister tel qu'il est; mais il subsiste par l'espèce, à l'aide de laquelle nous connaissons toujours les choses.

[17] Une autre critique très-fondée contre ce système, c'est que les philosophes qui le soutiennent, tout en voyant que, même parmi les objets sensibles, c'est de beaucoup le moindre nombre d'entre eux qui est sujet au changement, n'en ont pas moins étendu leurs explications à l'ensemble de l'univers. Il est bien vrai que ce lieu du sensible qui nous environne, est soumis incessamment à la production et à la destruction; mais il est seul à y être assujetti, et c'est une parcelle qui ne compte pour rien, à vrai dire, dans l'univers entier, ou pour presque rien. Vraiment, nos philosophes auraient été cent fois plus justes d'absoudre notre monde par l'univers plutôt que de condamner l'univers aux conditions de notre monde.

parce qu'il engraisse. Sa quantité varie; mais son espèce ne change pas.

§ 17. *Très-fondée.* Cette critique est, en effet, des plus sérieuses; les philosophes que blâme Aristote ont conclu du particulier au général; et parce que sous nos yeux il se passe beaucoup de changements, ils ont cru que le changement s'étendait à l'univers entier. C'est une grave erreur, qui est d'autant plus fâcheuse qu'elle est plus étendue. — *Ce lieu du sensible.* J'ai cru devoir conserver l'expression même du texte; elle est concise et claire, quoique un peu étrange. — *D'absoudre notre monde.* Tout ce passage mérite une grande admiration; Aristote a rarement écrit rien de plus beau ni de plus élevé.

[18] Évidemment aussi, nous pourrons répéter contre eux les objections que nous avons déjà faites si souvent; et il faut leur apprendre et leur persuader qu'il existe une certaine nature immuable et immobile. Toutefois ceux qui disent que les choses peuvent tout ensemble être et n'être pas, devraient incliner davantage à les croire en repos plutôt qu'en mouvement; car, alors, il n'existe rien en quoi la chose puisse changer, puisque tout est à tout. [19] Pour s'assurer de cette vérité que tout ce qui nous apparaît n'est pas vrai à ce seul titre, on peut se convaincre d'abord que la sensation ne nous trompe jamais sur son objet propre; mais la conception que nous tirons de la sensation ne doit pas être confondue avec elle. [20] On peut s'étonner aussi non moins justement d'entendre encore demander, comme le font nos philosophes, si les grandeurs et les couleurs sont bien dans la réalité ce qu'elles paraissent à ceux qui les regardent de loin, ou ce qu'elles paraissent à ceux qui les

§ 18. *Que nous avons déjà faites.* Voir plus haut, § 6. — *Une certaine nature immuable.* C'est-à-dire le Dieu du XII[e] livre de la *Métaphysique,* ch. VII, § 5.

§ 19. *Ne nous trompe jamais sur son objet propre.* Observation physiologique, qui, depuis Aristote, a été répétée des milliers de fois. — *La conception.* Ce mot, un peu général, me semble répondre assez exactement à l'expression grecque.

§ 20. *On peut s'étonner aussi.* C'est bien une sorte d'étonnement de ce genre que Descartes ressent dans le *Discours de la Méthode,* p. 166, édit. de M. V. Cousin. — *Durant la veille.* C'est à ce doute que Descartes

regardent de près; si les choses sont ce qu'elles semblent aux gens bien portants plutôt qu'aux gens malades; si les corps ont plus de pesanteur, selon que ce sont des gens faibles ou des gens forts qui les portent; en un mot, si c'est la vérité qu'on voit quand on dort plutôt que ce qu'on voit durant la veille. [21] Évidemment, sur tout cela, nos philosophes n'ont pas le plus léger doute. Personne, en se supposant dans son sommeil être à Athènes, bien qu'il soit en Afrique, ne va se mettre en route pour l'Odéon. Dans une maladie, comme le remarque Platon, l'opinion du médecin sur l'issue qu'elle doit avoir, et l'opinion d'une personne qui ignore la médecine, ne sont pas d'un poids pareil, quand il s'agit de savoir si le malade guérira ou s'il ne guérira pas.

[22] Bien plus, entre les sens eux-mêmes, le témoignage d'un sens sur un objet qui lui est étranger, ne vaut pas son témoignage sur un objet qui lui est propre. Le témoignage d'un sens voisin ne vaut pas celui du sens lui-même.

répond en invoquant la véracité de Dieu.

§ 21. *Le plus léger doute.* Voir plus haut, ch. IV, § 32, les réponses accablantes faites au Scepticisme. — *Pour l'Odéon.* L'Odéon était un lieu d'Athènes où l'on se réunissait pour faire de la musique. — *Comme le remarque Platon.* Voir le *Théétète,* p. 122, traduction de M. V. Cousin.

§ 22. *Le témoignage d'un sens voisin.* C'est bien là le sens du texte grec ; mais M. Bonitz suppose, non sans raison, que le texte

C'est la vue, ce n'est pas le goût qui juge de la couleur; c'est le goût qui juge de la saveur, et ce n'est pas la vue. Il n'est pas un sens qui, dans le même moment et relativement à la même chose, vienne nous dire tout à la fois que cette chose est et n'est pas de telle ou telle façon. [23] Même dans un moment différent, le sens ne se trompe point sur la qualité actuelle, bien qu'il puisse se tromper sur l'objet qui présente cette qualité. Par exemple, le même vin, soit qu'il change directement lui-même, ou bien que ce soit le corps qui change, semble tantôt être agréable au goût et tantôt ne l'être pas. Mais pour cela, la saveur agréable, telle qu'elle est quand elle est, ne change jamais. La sensation est toujours véridique à cet égard; et toute saveur qui devra être agréable, comme celle du vin, est nécessairement soumise à la même condition.

[24] Ce sont là des faits que méconnaissent toutes ces théories; et de même qu'elles suppriment la réalité de la substance pour toutes choses, elles

doit être ici quelque peu corrompu. Il semble qu'Aristote a dû vouloir dire que le témoignage d'un de nos sens sur un objet proche est plus sûr que le témoignage du même sens sur un objet plus éloigné. Les manuscrits ne donnent aucune variante, qui puisse autoriser un changement.

§ 23. *Le corps.* C'est la traduction exacte; il vaudrait mieux dire : « L'organe ». — *La saveur... ne change jamais.* C'est-à-dire qu'une saveur douce est douce, tant qu'elle est douce.

§ 24. *Rien de nécessaire au monde.* L'univers, dès lors, n'a plus de lois, et il est livré au plus

nient de même qu'il y ait rien de nécessaire au monde. En effet, ce qui est de toute nécessité ne peut pas être à la fois de telle façon et d'une façon contraire; et du moment qu'il y a quelque chose qui est nécessaire, ce quelque chose ne peut pas être et n'être pas, tel qu'il est. [25] En un mot, s'il n'y avait au monde que le sensible, il n'y aurait plus rien dès qu'il n'y aurait plus d'êtres animés, puisqu'il n'y aurait pas non plus de sensation. Il peut être vrai que, dans ce cas, il n'y aurait plus ni objets sentis, ni sensation; puisque, pour tout cela, il faut toujours l'inte vention d'un être sentant qui éprouve cette modification. Mais il serait impossible que les objets qui causent la sensation n'existassent pas, sans même qu'aucune sensation eût lieu. La sensibilité ne relève pas seulement d'elle-même; mais il y a en dehors de la sensation quelque chose de différent d'elle, et qui lui est nécessairement antérieur. Ainsi, par exemple,

absolu désordre : assertion insoutenable, que la moindre observation suffit à réfuter.

§ 25. *S'il n'y avait au monde que le sensible.* J'ai conservé toute l'expression du texte; la concision n'enlève rien à la clarté. Il faut comprendre ici que l'on suppose que les choses sensibles n'existent que du moment qu'elles sont senties; mais je ne sais pas si Protagore lui-même, ni aucun de ses partisans, est jamais allé jusqu'à cette théorie extravagante. L'idéalisme le plus exalté a osé à peine risquer cette monstruosité. — *La sensibilité ne relève pas seulement d'elle-même.* Maxime d'une justesse parfaite, puisque la sensibilité suppose toujours nécessairement deux termes : l'être qui sent et l'objet

le moteur est par nature antérieur à l'objet qu'il meut; et cette vérité n'en est pas moins certaine, bien que ces deux termes puissent s'appliquer réciproquement l'un à l'autre.

CHAPITRE VI

Suite de la critique du système de Protagore; principe de l'erreur sur laquelle il repose; tout n'est pas démontrable; tout n'est pas relatif dans le monde; concession que sont obligés de faire les partisans de cette théorie; insuffisance de cette concession; elle maintient la relativité universelle et détruit toute idée de substance; incertitude du témoignage des sens; leurs variations dans un même individu, ou dans des individus différents; résumé des objections contre la théorie de l'apparence, et condamnation définitive de cette doctrine.

[1] Quelques-uns de nos philosophes élèvent ici une question, aussi bien ceux qui sont convaincus sincèrement de leur doctrine, que ceux qui ne la soutiennent que pour les besoins de leur cause. Ils demandent qui jugera de la santé de

senti. — *S'appliquer réciproquement l'un à l'autre.* C'est-à-dire que le moteur suppose nécessairement un mobile, et que le mobile suppose non moins nécessairement un moteur.

§ 1. *Nous sommes endormis ou éveillés.* Voir plus haut, ch. v, § 20. La réfutation d'Aristote est péremptoire; mais elle n'a pas empêché que les arguments détruits par lui n'aient été mille fois reproduits, malgré leur impuissance. La *Critique de la raison pure* commet la même faute que les philosophes combattus

l'être qui sent; et, d'une manière générale, quel sera, dans chaque cas, le juge vraiment compétent. Mais soulever de telles questions, c'est absolument se demander si, dans le moment où nous parlons, nous sommes endormis ou éveillés. [2] Au fond, toutes ces difficultés si gratuites n'ont qu'une même valeur ; ces philosophes se figurent qu'il faut rendre raison de tout, et cherchant un principe, ils veulent l'obtenir par démonstration. Mais ce qui prouve bien qu'ils ne sont pas très-convaincus de cette prétendue possibilité de tout démontrer, c'est la manière même dont ils agissent et se conduisent. Du reste, nous avons déjà dit que c'était là leur erreur ; ils s'appliquent à rendre raison de choses pour lesquelles il n'y a pas de raison à donner, puisque le principe de la démonstration ne saurait être une démonstration. [3] Ces philosophes pourraient assez aisément se convaincre de leur méprise ; car il n'est pas difficile de voir d'où

par Aristote; Kant cherche aussi « le juge compétent »; et il ne le trouve pas plus que ne le trouvaient les sceptiques de l'Antiquité.

§ 2. *Qu'il faut rendre raison de tout.* En d'autres termes : « Qu'il faut tout démontrer ». — *La manière même dont ils agissent.* Voir plus haut, ch. IV, § 32, les objections invincibles que la pratique de la vie oppose en fait aux théories insensées du Scepticisme. — *Nous avons déjà dit.* Voir plus haut, ch. IV, § 2; voir aussi la même pensée dans les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. II, § 9, p. 10 de ma traduction.

§ 3. *Ces philosophes.* C'est-à-dire, ceux qui recherchent sincèrement la vérité, et qui de bonne foi croient à leur doctrine, tout

elle vient. Mais ceux qui, dans la discussion, ne cherchent qu'à violenter leurs interlocuteurs, courent après l'impossible; car, tout en demandant qu'on les contredise, ils commencent par se contredire eux-mêmes, dès leur premier mot. Si tout dans le monde n'est pas relatif, et s'il y a des choses qui existent en soi et par elles-mêmes, il s'ensuit que tout ce qui nous apparaît n'est pas indistinctement vrai. Ce qui paraît doit nécessairement paraître à quelqu'un; et prétendre que tous les phénomènes sont vrais sans exception, c'est prétendre que tout au monde est relatif. [4] Aussi ceux qui ne trouvent de force convaincante que dans les mots, et qui veulent engager la discussion, doivent ici bien prendre garde que ce n'est pas toute apparence qui est vraie, mais qu'elle est vraie seulement pour celui à qui elle apparaît, pour le moment, dans la mesure et sous le jour où elle lui apparaît. Ils auraient beau engager la discussion, s'ils ne l'engagent pas en faisant cette concession, ils seront bien vite forcés de soutenir les con-

erronée qu'elle est. — *Violenter leurs interlocuteurs.* Voir plus haut, ch. v, § 3. — *Si tout dans le monde n'est pas relatif.* C'est ce qu'Aristote a essayé de démontrer clairement, à la fin du chapitre précédent.

§ 4. *Que dans les mots.* Et non dans les principes vrais de la question. — *Apparence... apparaît... apparaît.* Ce sont des répétitions du texte. — *En faisant cette concession.* Le texte n'est pas aussi formel. — *A l'un et à l'autre... la vision y est inégale.* Il faut remarquer la délicatesse

traires. Une même chose, en effet, peut à la vue sembler être du miel, et n'en être pas pour le goût; et, comme nous avons deux yeux, il est bien possible que les choses ne semblent pas les mêmes à l'un et à l'autre œil, si la vision y est inégale.

[5] A ceux qui soutiennent que toute apparence est vraie, en s'appuyant sur les motifs que nous avons naguère indiqués, et que, par conséquent, tout est également faux et vrai tout ensemble, on peut accorder que les apparences ne sont pas les mêmes pour tout le monde, qu'elles ne sont pas même toujours identiques pour la même personne, et que souvent elles semblent toutes contraires dans un seul et même instant. Ainsi, le toucher, par la superposition des doigts, nous atteste deux objets là où la vue n'en montre qu'un. Mais les choses ne sont les mêmes, ni pour le même sens appliqué au même objet, ni pour

et l'exactitude de toutes ces observations physiologiques et psychologiques.

§ 5. *Que nous avons naguère indiqués.* Voir plus haut, ch. v, §§ 3 et 5. — *On peut accorder.* L'expression du texte reste tout à fait indéterminée; mais il me semble que l'auteur veut mettre ici en opposition les philosophes qui recherchent de bonne foi la vérité, et ceux qui ne cherchent dans la discussion qu'un triomphe de vanité. Aux premiers on peut *accorder* quelque chose, à cause de leur sincérité, d'autant plus que quelques-unes de leurs assertions sont vraies. On peut trouver d'ailleurs que la discussion d'Aristote n'est pas assez nette, et qu'il aurait dû faire plus distinctement la part respective des deux sortes de philosophes auxquels il répond. — *La superposition des doigts.* Aristote a cité plusieurs fois cette expérience

ce sens agissant de la même façon, ni dans un seul et même moment; donc la théorie serait assez exacte. [6] Mais c'est là peut-être aussi pour ceux qui soutiennent cette doctrine, non en vertu de doutes sérieux, mais uniquement en vue de la discussion, une nécessité de modifier leur système, et de convenir que l'apparence n'est pas vraie pour tout le monde, mais seulement pour celui qui la perçoit. Et alors, nous le répétons, ils doivent nécessairement aussi affirmer qu'il n'y a au monde que du relatif, et subordonner tout à la pensée individuelle et à la sensation. Par conséquent, dans leur système, rien n'a été, rien ne sera qu'à la condition que quelqu'un l'ait préalablement pensé; mais si quelque chose a été dans le passé ou doit être dans l'avenir, sans qu'on y ait préalablement pensé, c'est donc que tout ne se rapporte pas à la pensée et à l'apparence exclusivement.

que tout le monde peut aisément répéter. Voir le *Traité des Rêves*, ch. II, § 13, p. 194 de ma traduction; et les *Problèmes*, sections 31 et 35, p. 958, b, 14 et 965, a, 36, édit. Firmin-Didot.

§ 6. *Non en vertu de doutes sérieux*. Voir plus haut, ch. V, § 3. — *Modifier leur système et de convenir*. Le texte est un peu moins formel. — *Que du relatif*. C'est encore ce que soutient le Scepticisme de notre temps, comme il le soutenait déjà du temps d'Aristote. — *Dans leur système*. Ces mots ne sont pas dans le texte; mais ils me paraissent indispensables pour la clarté. — *Sans qu'on y ait préalablement pensé*. Je répète ces mots de la fin de la phrase précédente; plusieurs traducteurs se sont permis cette addition, sans laquelle la pensée serait trop incomplète et ne se comprendrait pas bien. Ce sera là mon excuse.

[7] De plus, du moment qu'une chose est une, elle se rapporte à un être qui est un aussi, c'est-à-dire à un être déterminé; et une même chose a beau être, tout ensemble, double de celle-ci et égale à celle-là, ce n'est pas du moins relativement au double qu'elle est égale. Si l'on admet que, relativement à l'être qui pense, l'homme qu'on pense et la pensée qu'on en a sont une seule et même chose, du moins l'homme pensé n'est pas l'être qui pense, puisque c'est la chose que l'on pense. Mais, si chaque chose n'existe que dans son rapport avec l'être pensant, alors l'être pensant sera quelque chose dont les espèces seront en nombre infini.

[8] Ainsi, en résumé, nous avons établi comme le principe le plus assuré de tous les principes, que jamais les deux assertions opposées ne

§ 7. *Du moment qu'une chose est une*. J'ai traduit aussi clairement que j'ai pu ce passage, qui reste cependant obscur. Je crois qu'Aristote a voulu dire que la relation d'un objet à un autre n'est pas arbitraire, mais qu'elle est déterminée, comme l'est l'objet lui-même. Égal n'est pas relatif à double; il est relatif à un autre égal; le relatif du double, c'est la moitié. Il s'ensuit que le relatif n'est pas universel, comme on le prétend. — *L'homme qu'on pense*. C'est-à-dire, l'idée de l'homme telle que la conçoit l'esprit. — *L'homme pensé*. J'ai ajouté ce dernier mot. — *Dont les espèces seront en nombre infini*. Alexandre d'Aphrodise donne une variante qui offre un sens un peu différent : « Alors l'être pensant « sera relatif à des choses dont les « espèces seront en nombre infini ». M. Bonitz a adopté cette variante, que repousse M. Schwegler; je partage l'avis de M. Schwegler.

§ 8. *Nous avons établi*. Voir plus haut, ch. III, § 8. — *Appliquée à la substance*. M. Bonitz admet dans son texte une variante, qu'il emprunte à Alexan-

peuvent être vraies à la fois; et nous avons fait voir, d'une part, les conséquences où l'on est entraîné quand on prétend qu'elles sont vraies toutes deux, et, d'autre part, les motifs de cette erreur. Or, du moment qu'il est impossible que les deux assertions opposées soient vraies de la même chose en même temps, il est clair également que les contraires ne peuvent pas coexister davantage dans une même chose; car, entre les contraires, l'un n'exprime pas moins que l'autre la privation. Mais la privation appliquée à la substance n'est que la négation d'un certain genre déterminé. Si donc il ne se peut pas que l'affirmation et la négation soient vraies tout ensemble, les contraires ne peuvent pas davantage coexister, à moins que tous les deux n'existent que d'une certaine manière, ou bien que l'un existe avec cette restriction, tandis que l'autre existe d'une manière absolue.

dre d'Aphrodise et à un manuscrit de Florence. Il faudrait alors traduire : « N'exprime pas moins que l'autre la privation, mais privation de substance; or, la privation est la négation, etc. ». Je ne crois pas cette rectification nécessaire. — *Que d'une certaine manière*. Par exemple, en puissance tous les deux. — *Avec cette restriction*. Le texte dit seulement en se répétant : « D'une certaine manière ». — *D'une manière absolue*. C'est le cas le plus ordinaire. L'un des contraires est actuel, tandis que l'autre est en puissance. Par exemple, telle chose est actuellement blanche; mais elle pourrait devenir noire; la blancheur y est en acte; et la couleur noire y est en puissance, et non actuellement.

CHAPITRE VII

Les contradictoires n'admettent point entre elles de terme moyen; définition de la vérité et de l'erreur; conséquences insoutenables qui sortent de la théorie de l'intermédiaire; double cause de cette erreur; différence entre les théories d'Héraclite et celles d'Anaxagore.

1 Il n'est pas possible davantage qu'entre deux propositions contradictoires, il y ait jamais un terme moyen; mais il y a nécessité absolue, ou d'affirmer, ou de nier une chose d'une chose. Pour rendre ceci parfaitement clair, il nous suffira de définir tout d'abord ce que c'est que le vrai et le faux. Dire de ce qui est qu'il n'est pas, et de ce qui n'est pas dire qu'il est, voilà le faux; dire de ce qui est qu'il est, et de ce qui n'est pas dire qu'il n'est pas, voilà le vrai; de telle sorte qu'en exprimant qu'une chose est ou n'est pas, on n'est ni dans le vrai ni dans le faux; mais

§ 1. *Un terme moyen*. On verra un peu plus loin que la théorie du moyen terme est attribuée à Anaxagore. Ce second principe est la suite et le complément du principe de contradiction. Entre l'affirmation et la négation, il n'est pas possible qu'il y ait jamais une proposition intermédiaire; car alors elle ne serait ni vraie ni fausse; ce qui ne se comprend pas. — *Le vrai et le faux*. La définition est aussi simple qu'exacte. — *Qu'une chose est ou n'est pas*. J'ai adopté ici l'explication d'Alexandre d'A-

alors on ne dit pas de l'Être, ni qu'il ne soit pas ni qu'il soit, pas plus qu'on ne le dit du Non-être. [2] Si l'on admet qu'il y a un terme moyen entre les deux membres de la contradiction, ou cet intermédiaire sera comme le gris, qui est un terme moyen entre le noir et le blanc; ou bien, il ne sera ni l'un ni l'autre des deux termes, comme le terme moyen entre l'homme et le cheval est ce qui n'est ni l'un ni l'autre. Mais, s'il en était ainsi, il n'y aurait plus de changement; car une chose qui n'est pas bonne subit un changement pour devenir bonne, comme elle change aussi pour devenir mauvaise, de bonne qu'elle était. C'est là ce qu'on voit sans cesse, puisqu'il n'y a de changement possible que dans les opposés et dans les intermédiaires. Mais, s'il y a un intermédiaire dans le sens neutre

phrodise avec sa variante, comme l'ont adoptée aussi MM. Bonitz et Schwegler.

§ 2. *Sera comme le gris*. Qui est du même genre que le blanc et le noir, puisqu'il est aussi une couleur et qu'il tient le milieu entre les deux autres. — *Ce qui n'est ni l'un ni l'autre*. Un animal quelconque qui ne serait ni du genre homme ni du genre cheval. C'est donc un intermédiaire, pris en dehors du genre auquel appartiennent les deux termes qu'il devrait cependant réunir. Aristote distingue ici deux espèces de termes moyens : l'un qui est dans le genre, l'autre qui est en dehors du genre. — *Dans le sens neutre que nous avons dit*. Le texte n'est pas aussi formel; mais la traduction a dû être plus précise. — *Qu'une chose devînt blanche*. Pour qu'une chose devienne blanche, il faut sans doute qu'elle ne le soit pas d'abord; mais il faut aussi qu'elle puisse le devenir. C'est une seule et même chose, qui n'étant pas blanche le devient; les contraires sont dans le même genre; et bien plus, ils sont successive-

que nous avons dit, alors il serait possible qu'une chose devînt blanche sans avoir dû préalablement n'être pas blanche; or, c'est là ce qui ne se voit pas.

[3] D'autre part, la pensée affirme, ou nie, tout ce qu'elle pense, ou tout ce qu'elle comprend; et la définition donnée plus haut fait voir clairement quand la pensée est dans la vérité, et quand elle est dans l'erreur. Lorsque la pensée combine les choses d'une certaine manière, elle est dans le vrai, soit qu'elle affirme, soit qu'elle nie; elle est dans le faux, quand elle les combine de telle autre façon. [4] Il faudrait en outre que toutes les contradictions eussent un terme moyen, si l'on ne veut pas se borner en ceci à de vains mots. Alors, il se pourrait tout à la fois qu'on ne fût ni dans le vrai ni dans le faux; il y aurait un intermédiaire qui ne serait ni l'Être ni le Non-être; et, par conséquent, il pourrait y avoir aussi un changement des choses qui ne serait ni de la

ment dans le même sujet; ce qui est le propre des contraires.

§ 3. *Ce qu'elle pense ou tout ce qu'elle comprend*. La nuance grecque n'est guère plus marquée que celle de la traduction. — *La définition donnée plus haut*. Voir § 1. — *La pensée combine*. Voir les *Catégories*, ch. 3, § 4, p. 59 de ma traduction. — *Elle est dans le vrai*. Aux conditions indiquées plus haut, § 1. La pensée affirme ou nie toujours ce qu'elle pense; il y a donc nécessité absolue que le langage, fait pour exprimer la pensée, se soumette à cette même loi.

§ 4. *Il faudrait en outre*. C'est la suite des objections qu'Aristote oppose à la théorie du terme moyen entre les deux contradictoires. — *Toutes les contradictions*. On pourrait ajouter : » Sans exception ».

production ni de la destruction. [5] Bien plus, il y aurait un intermédiaire, même dans les cas où la négation implique nécessairement le contraire; comme si, dans les nombres, par exemple, il y avait un prétendu nombre qui ne fût ni pair ni impair; ce qui est cependant bien impossible, d'après la définition même du nombre. [6] Ajoutez que c'est se perdre dans l'infini; car il ne faudra pas se borner à ces demi-êtres; il faudra les multiplier sans fin, puisqu'on pourra toujours nier ce terme moyen, par rapport à l'affirmation et à la négation primitives; et c'est même à ce titre qu'il sera quelque chose, puisque sa subtance doit être différente des deux autres termes. Enfin, quand on demanderait à quelqu'un si

§ 5. *Bien plus.* Autre objection plus forte encore que les précédentes. — *Un prétendu nombre.* J'ai ajouté l'épithète. — *La définition même du nombre.* Le texte dit simplement : « La définition ». Alexandre d'Aphrodise pense qu'il s'agit de la définition du nombre, et j'ai suivi son interprétation, qui semble la plus naturelle, quoique tous les commentateurs ne l'aient pas adoptée après lui.

§ 6. *Ces demi-êtres.* Le texte dirait plutôt : « Ces êtres et demi ». — *Sans fin.* J'ai ajouté ces mots. — *Primitives.* Même remarque. On a d'abord les deux membres de la contradiction; si l'on prétend qu'on peut insérer entre les deux un moyen terme, ce moyen terme est la négation, soit de l'affirmation, soit de la négation, puisque par hypothèse il n'est ni l'une ni l'autre. Le même raisonnement serait applicable au rapport du second terme moyen, que créerait le rapport du premier avec les deux membres; et ainsi de suite à l'infini. — *Il ne ferait encore que nier l'Être.* C'est le sens que propose Alexandre d'Aphrodise, d'après une variante qui se retrouve aussi dans un manuscrit de Florence. M. Bonitz l'adopte, sans l'approuver entièrement. Le texte de ce passage n'est pas bien établi,

telle chose est blanche, et qu'il répondrait qu'elle ne l'est pas, il ne ferait encore que nier l'Être; or, n'être pas est une négation, ce n'est pas un terme moyen.

[7] Cette doctrine erronée est entrée dans l'esprit de quelques philosophes, par la même raison qui a donné cours à tant d'autres opinions paradoxales. Quand on se sent hors d'état de repousser des arguties captieuses, on cède au raisonnement de l'adversaire, et l'on accepte pour vraie la conclusion régulière qu'il en tire. Les uns n'ont pas d'autre motif de parler comme ils font; et les autres commettent cette erreur, parce qu'ils cherchent à se rendre raison de tout. [8] Le vrai moyen de les éclairer les uns et les autres consiste à partir d'une définition. Or la définition résulte de la nécessité même où ils sont d'exprimer quelque chose; et la pensée, dont les mots sont les signes, devient la défini-

et il reste obscur. — *Ce n'est pas un terme moyen.* J'ai ajouté cette phrase, qui me semble tout à fait indispensable.

§ 7. *Cette doctrine erronée.* Ma traduction est plus précise que le texte. L'opinion erronée, c'est de croire qu'entre les deux contradictoires, il puisse y avoir place pour une proposition moyenne. — *Parce qu'ils cherchent à se rendre raison de tout.* En d'autres termes, à tout démontrer, comme s'il ne fallait pas nécessairement de l'indémontrable pour pouvoir démontrer quelque chose.

§ 8. *Le vrai moyen de les éclairer.* Voir plus haut, ch. v, § 3. — *D'exprimer quelque chose.* C'est-à-dire qu'il faut que leur langage ait un sens quelconque; ou autrement, toute discussion serait impossible. Voir plus haut, ch. iv, § 8. — *Héraclite.* Voir plus haut, liv. I, ch. vi, § 1. —

tion même de la chose. Mais, si l'on peut dire qu'Héraclite, en prétendant que tout est et n'est pas, inclinait à faire croire que tout est vrai, Anaxagore, en admettant qu'il y a un terme moyen possible pour toute contradiction, porte plutôt à croire que tout est faux ; car, lorsque le bien et le mal sont mêlés, le mélange n'est ni bon ni mauvais ; et il est impossible d'en dire rien qui soit vrai.

Tout est et n'est pas. Ce n'est pas tout-à-fait la formule d'Héraclite, qui soutenait que toutes les choses sont dans un flux et un écoulement perpétuels.— *Anaxagore.* Voir plus haut, ch. IV, § 23. Ce n'est pas non plus la formule exacte d'Anaxagore, qui prétendait seulement qu'au début des choses Tout était mêlé à tout. De cette théorie, Aristote conclut qu'Anaxagore admettait la possibilité d'un moyen terme; mais il n'est pas sûr qu'Anaxagore lui-même ait avancé cette dernière théorie, qu'on lui prête.

CHAPITRE VIII

Erreurs des opinions exclusives soutenant, les unes, que tout est faux, les autres, que tout est vrai; Héraclite; opposition nécessaire des contradictoires, dont l'une des deux est absolument vraie; tout n'est pas en repos ; tout n'est pas en mouvement; nécessité d'un premier moteur.

[1] Après tout ce qui précède, on doit voir que ces assertions appliquées à un seul cas, et celles qui s'appliquent à tout, sont insoutenables au sens où les comprennent ceux qui les défendent ; les uns affirmant que rien n'est vrai, puisque, selon eux, il se peut fort bien que toutes les propositions soient fausses, comme celle où l'on avancerait que la diagonale est commensurable au côté ; les autres affirmant au contraire que tout est vrai. Ce sont là des théories qui se rapprochent beaucoup des opinions d'Héraclite et se

§ 1. *Appliquées à un seul cas.* Le texte est obscur, et les manuscrits ne donnent pas de variantes qui puissent l'éclaircir. Peut-être veut-il dire aussi que les propositions des adversaires sont également insoutenables, soit qu'on les prenne une à une isolément, soit qu'on les prenne toutes ensemble, c'est-à-dire, soit qu'on prenne une assertion isolée : Tout est vrai ou tout est faux; soit qu'on réunisse les deux et qu'on dise à la fois : Tout est vrai et tout est faux. — *Héraclite.* Voir à la fin du chap. précédent, § 8. Aristote fait allusion à la fameuse maxime d'Héraclite que tout est dans un flux perpétuel, de telle sorte, que de choses

confondent presque avec elles. En effet, celui qui prétend que tout est vrai et que tout est faux, maintient aussi chacune de ces assertions prises à part; et par conséquent si, considérées séparément, elles sont fausses, elles le sont également quand on les considère ensemble. [2] D'ailleurs, il y a évidemment des contradictoires qui ne peuvent pas être vraies toutes les deux à la fois, mais qui ne peuvent pas non plus être à la fois toutes les deux fausses, bien que cette dernière alternative pût paraître plus possible que l'autre, d'après les théories qu'on vient d'exposer.

[3] Mais, pour réfuter toutes ces doctrines, il faut, ainsi que nous l'avons déjà indiqué un peu plus haut, demander à son adversaire, non pas de dire si la chose est ou si elle n'est pas, mais il faut le sommer d'exprimer et de préciser une pensée quelconque; de manière qu'on puisse la discuter, en s'appuyant sur la définition même de ce que c'est que le vrai et de ce que c'est que le faux. Si la vérité n'est pas autre chose que d'affirmer le le vrai et de nier le faux, il est dès lors impossible que tout soit faux, puisqu'il y a nécessité

qui s'écoulent sans cesse, il est impossible de dire, ni qu'elles soient, ni qu'elles ne soient pas. Elles sont simplement dans un perpétuel devenir.

§ 2. *Il y a évidemment des contradictoires*. Aristote aurait dû, pour plus de clarté, donner quelques exemples.

§ 3. *Un peu plus haut*. Voir ch. IV, § 4. — *Sur la définition*. Voir cette définition plus haut, ch. VII, § 1. — *Il y a nécessité absolue*. Les adversaires ne con-

absolue que l'une des deux parties de la contradiction soit vraie. [4] D'autre part, si pour toute chose quelconque il faut nécessairement ou l'affirmer ou la nier, il est impossible que les deux parties soient fausses, puisque, dans la contradiction, il n'y en a jamais qu'une seule qui le soit.

[5] Le malheur commun de toutes ces belles théories, c'est, comme on l'a répété cent fois, de se réfuter elles-mêmes. Et en effet, quand on avance que tout est vrai, on rend vraie par cela même l'assertion opposée à celle qu'on défend; et, par conséquent, on rend fausse la sienne propre, puisque l'assertion contraire nie que vous soyez dans le vrai. Également, quand on dit que tout est faux, on se condamne du même coup soi-même. [6] Que si l'on veut faire des exceptions, et dire que l'opinion contraire à celle qu'on soutient est la seule à n'être pas vraie, et que celle qu'on embrasse soi-même est la seule à n'être

céderaient pas cette assertion, et il semble qu'Aristote fait ici une sorte de pétition de principe. Je hasarde cette critique.

§ 4. *Ou l'affirmer ou la nier*. Autre assertion, que les adversaires ne concéderaient pas davantage.

§ 5. *De toutes ces belles théories*. Il me semble qu'il y a quelque nuance de cette ironie dans le texte grec. — *De se réfuter elles-mêmes*. Cette contradiction est de toute évidence; et elle suffit à ruiner toutes ces doctrines sophistiques. — *On se condamne du même coup soi-même*. Les sceptiques ne s'aperçoivent pas de ce suicide; et comme ils ne parlent que pour parler, et non pour arriver au vrai, cette défaite qu'ils s'infligent à eux-mêmes ne les arrête pas un instant, dans leur outrecuidance.

§ 6. *On n'en suppose pas moins*. C'est-à-dire qu'on ne pourrait

pas fausse, on n'en suppose pas moins alors un nombre infini d'assertions vraies et fausses; car, lorsqu'on dit de telle assertion vraie qu'elle est vraie, on sous-entend toujours que celui qui dit qu'elle est vraie est dans le vrai; et ces répétitions pourraient aller à l'infini.

[7] Il est d'ailleurs évident que ceux qui prétendent que tout est en repos, ne sont pas plus dans le vrai que ceux qui prétendent que tout est en mouvement. Si tout est en repos, alors les mêmes choses seront éternellement vraies et éternellement fausses. Mais le changement en ce monde est de toute évidence; et votre interlocuteur lui-même doit se dire qu'il fut un temps où il n'existait pas, et qu'il y aura bientôt un temps où il n'existera plus. Mais, si tout est en mouvement, rien ne sera vrai; tout sera faux. Or nous avons démontré que c'était là une impossibilité absolue. [8] Enfin, c'est l'être qui doit nécessairement chan-

mettre aucun terme à ces exceptions, et que l'on serait forcé d'en faire autant que l'adversaire en demanderait.

§ 7. *Il est d'ailleurs évident.* Il manque ici une transition; et l'on peut trouver qu'Aristote passe bien vite de ces polémiques toutes logiques contre les sophistes, à des considérations si élevées. Mais les théories d'Héraclite, dont il vient d'être question, touchent aussi à ces grands problèmes; et c'est là sans doute l'explication d'un changement de pensées aussi brusque. Les deux questions se tiennent au fond, et ces erreurs de logique amènent d'égales erreurs en cosmologie. — *Nous avons démontré.* Voir plus haut, ch. v, § 13.

§ 8. *C'est l'être qui doit nécessairement changer.* En d'autres termes, il faut nécessairement qu'il existe quelque chose pour

ger, puisque le changement n'est que le passage d'un état à un autre état. Mais certainement les choses ne sont pas toutes en repos ou en mouvement; elles n'y sont qu'à certains moments donnés; aucune n'y est éternellement. Ce qui est vrai, c'est qu'il existe un principe qui meut éternellement tout ce qui est mû; et que le moteur premier est lui-même immobile.

que le changement soit possible. — *Un principe qui meut éternellement.* Voir sur le premier moteur le XIIe liv. de la *Métaphysique*, ch. 7, § 5; et la *Physique*, liv. VI, ch. II, § 13, p. 419 de ma traduction. — Dès le temps d'Alexandre d'Aphrodise, des manuscrits omettaient toute cette fin du chap. VIII, §§ 7 et 8, sous prétexte que ces matières devaient être renvoyées à la Physique, où elles étaient mieux placées. Je crois qu'il n'y a rien à changer au texte, et qu'Aristote a bien eu l'intention d'amener ici la question du mouvement et du repos dans le monde. Tout ce qui manque dans ce passage, c'est une simple transition, ainsi que je viens de le dire. Il eût été facile de la suppléer. Voir dans la *Physique* toute cette grande théorie du premier moteur immobile, liv. VII et VIII, et spécialement liv. VIII, ch. VIII, p. 511 et suiv. de ma traduction.

LIVRE V

CHAPITRE PREMIER

Définition du mot Principe ; sept acceptions diverses : le point de départ, le moyen pour faire le mieux possible, le début, l'origine, la volonté, l'art, la source de la connaissance. Les causes sont en même nombre que les principes ; conditions communes à tous les principes ; principes intrinsèques ; principes extérieurs ; exemples divers ; le bien et le mal, principes de connaissance et d'action.

Principe. [1] Ce mot s'entend d'abord du point d'où quelqu'un peut commencer le mouvement de la chose qu'il fait. Par exemple, pour une longueur qu'on parcourt ou pour un voyage qu'on en-

Principe. Pour bien suivre toute cette analyse et cette série de définitions, il faut se rappeler que dans la langue grecque le mot de Principe a plusieurs sens particuliers ; il signifie tout à la fois Principe, Commencement, Autorité, et même Cause. Il est bon de ne pas perdre de vue cette observation, pour n'être pas trop choqué dans la traduction de quelques nuances d'expressions qui ne sont pas toujours d'une justesse irréprochable. C'est la différence seule des deux langues qui s'oppose à une fidélité de reproduction plus complète.

§ 1. *Du point d'où quelqu'un.* C'est précisément le point de départ ; mais il est difficile en français d'appeler le point de départ « un principe », à moins que ce ne soit un point de départ moral. Les exemples cités par Aristote sont purement maté-

treprend, le principe c'est précisément le point d'où l'on part ; et il y a, par contre, l'autre point analogue en sens opposé. [2] Principe s'entend encore du moyen qui fait que la chose est du mieux qu'elle peut être. Ainsi, quand on apprend une chose, le principe par où l'on doit commencer n'est pas toujours le primitif et le principe véritable de cette chose ; c'est bien plutôt la notion par laquelle il faut débuter, pour apprendre la chose avec la facilité la plus grande. [3] Principe signifie aussi l'élément intrinsèque et premier de la chose. Par exemple, le principe d'un navire, c'est la quille ; le principe d'une maison, c'est le fondement sur lequel elle repose ; le principe des animaux, c'est le cœur selon les uns, c'est le cerveau selon les autres, ou tel autre organe chargé arbitrairement de ce rôle selon d'autres

riels. — *En sens opposé.* Ainsi, pour le retour dans un voyage, le terme du premier voyage devient le principe du second voyage, pour revenir au point d'où l'on est parti. Cette remarque est peut-être par trop évidente.

§ 2. *Principe s'entend encore.* Cette seconde acception est toute rationnelle ; et l'on est étonné qu'elle succède à la précédente ; sa place serait plus tôt un peu plus loin, après le § 7, ou avant ce §-ci. — *Le principe véritable.* J'ai ajouté l'épithète.

§ 3. *Intrinsèque et premier.* Le mot d'Intrinsèque est le seul en notre langue qui m'ait paru rendre toute la force de l'expression grecque. La suite justifie cette interprétation. — *Le principe des animaux.* Voir plus loin, liv. VII, ch. x, § 15 ; voir aussi le *Traité de la Génération des animaux*, liv. I, ch. xviii, p. 333, 29, et liv. II, ch. i, p. 344, 45, édition de Firmin-Didot. — *Arbitrairement*. Cette nuance est dans le texte grec, si je ne me trompe.

LIVRE V

CHAPITRE PREMIER

Définition du mot Principe ; sept acceptions diverses : le point de départ, le moyen pour faire le mieux possible, le début, l'origine, la volonté, l'art, la source de la connaissance. Les causes sont en même nombre que les principes ; conditions communes à tous les principes ; principes intrinsèques ; principes extérieurs ; exemples divers ; le bien et le mal, principes de connaissance et d'action.

Principe. [1] Ce mot s'entend d'abord du point d'où quelqu'un peut commencer le mouvement de la chose qu'il fait. Par exemple, pour une longueur qu'on parcourt ou pour un voyage qu'on en-

Principe. Pour bien suivre toute cette analyse et cette série de définitions, il faut se rappeler que dans la langue grecque le mot de Principe a plusieurs sens particuliers ; il signifie tout à la fois Principe, Commencement, Autorité, et même Cause. Il est bon de ne pas perdre de vue cette observation, pour n'être pas trop choqué dans la traduction de quelques nuances d'expressions qui ne sont pas toujours d'une justesse irréprochable. C'est la différence seule des deux langues qui s'oppose à une fidélité de reproduction plus complète.

§ 1. *Du point d'où quelqu'un.* C'est précisément le point de départ ; mais il est difficile en français d'appeler le point de départ « un principe », à moins que ce ne soit un point de départ moral. Les exemples cités par Aristote sont purement maté-

treprend, le principe c'est précisément le point d'où l'on part ; et il y a, par contre, l'autre point analogue en sens opposé. [2] Principe s'entend encore du moyen qui fait que la chose est du mieux qu'elle peut être. Ainsi, quand on apprend une chose, le principe par où l'on doit commencer n'est pas toujours le primitif et le principe véritable de cette chose ; c'est bien plutôt la notion par laquelle il faut débuter, pour apprendre la chose avec la facilité la plus grande. [3] Principe signifie aussi l'élément intrinsèque et premier de la chose. Par exemple, le principe d'un navire, c'est la quille ; le principe d'une maison, c'est le fondement sur lequel elle repose ; le principe des animaux, c'est le cœur selon les uns, c'est le cerveau selon les autres, ou tel autre organe chargé arbitrairement de ce rôle selon d'autres

riels. — *En sens opposé.* Ainsi, pour le retour dans un voyage, le terme du premier voyage devient le principe du second voyage, pour revenir au point d'où l'on est parti. Cette remarque est peut-être par trop évidente.

§ 2. *Principe s'entend encore.* Cette seconde acception est toute rationnelle ; et l'on est étonné qu'elle succède à la précédente ; sa place serait plus tôt un peu plus loin, après le § 7, ou avant ce §-ci. — *Le principe véritable.* J'ai ajouté l'épithète.

§ 3. *Intrinsèque et premier.* Le mot d'Intrinsèque est le seul en notre langue qui m'ait paru rendre toute la force de l'expression grecque. La suite justifie cette interprétation. — *Le principe des animaux.* Voir plus loin, liv. VII, ch. x, § 15 ; voir aussi le *Traité de la Génération des animaux*, liv. I, ch. xviii, p. 333, 29, et liv. II, ch. i, p. 344, 45, édition de Firmin-Didot. — *Arbitrairement.* Cette nuance est dans le texte grec, si je ne me trompe.

hypothèses. [4] Principe veut dire encore la cause initiale qui fait naître une chose, sans en être un élément intrinsèque, et ce dont sort primitivement et naturellement le mouvement de la chose, ou son changement. C'est ainsi que l'enfant vient du père et de la mère, et qu'une rixe a pour principe une insulte. [5] Le Principe est encore l'être dont la volonté fait mouvoir ce qui est mû et fait changer ce qui change ; tels sont, par exemple, dans les États, les principes qui les régissent, gouvernements, dynasties, royautés, tyrannies. [6] Les arts, chacun en leur genre, sont appelés des Principes ; et ceux-là surtout sont considérés comme principes qui commandent à d'autres arts subordonnés. [7] Enfin, on entend par Principe ce qui donne la connaissance initiale de la chose ; et c'est là précisément ce qui s'appelle le principe de cette chose. C'est en ce sens que les prémisses sont les principes des conclusions qu'on en tire par démonstration.

§ 4. *Sans en être un élément intrinsèque.* Ou bien : « Sans en faire substantiellement partie ». — *Le mouvement de la chose.* Sa production ou sa destruction, en même temps que son changement. — *Ou son changement.* Aristote ne donne pas d'exemple spécial pour cette idée.

§ 5. *Par exemple, dans les États.* C'est ainsi que Montesquieu a assigné des principes à chaque espèce principale de gouvernements : l'honneur à la monarchie, la crainte au despotisme, la vertu à la démocratie. Voir ma préface à la *Politique*.

§ 6. *Qui commandent à d'autres arts subordonnés.* C'est une paraphrase du mot du texte ; voir plus haut, liv. I, ch. I, §§ 13 et 20.

[8] Le mot de Cause a autant d'acceptions que le mot de Principe, attendu que toutes les causes sont des principes aussi. [9] Un caractère commun de tous les principes, c'est d'être le primitif qui fait qu'une chose est, ou qu'elle se produit, ou qu'elle est connue. [10] Entre les principes, les uns sont intrinsèques et dans la chose même ; les autres sont en dehors d'elle ; et c'est en ce sens qu'on dit que la nature est un principe, comme on le dit de l'élément d'une chose, de la pensée, de la volonté, de la substance des choses, et du but final, pour lequel elles sont faites ;

§ 8. *Le mot de Cause.* La définition du mot de Cause est donnée tout au long dans le chapitre suivant. — *Toutes les causes sont des principes aussi.* Cependant Aristote réduit le nombre des causes ou des principes à quatre, comme on l'a déjà vu et comme on le verra plus loin.

§ 9. *Un caractère commun.* Le texte est moins formel. — *Est... se produit... est connue.* On peut voir que ceci est une sorte de résumé de tout ce qui précède.

§ 10. *Intrinsèques et dans la chose même.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Le bien et le beau.* La plupart des éditions disent : « Le bien et le mal ». La leçon que j'adopte est celle qu'a conservée Alexandre d'Aphrodise, qui connaissait déjà l'autre. On pourrait cependant adopter aussi l'autre leçon, puisque le mal, par l'aversion qu'il inspire, peut être considéré aussi comme une cause d'action. — M. Bonitz, en terminant ses observations sur ce chapitre, signale le peu d'ordre qui y règne, et l'insuffisance générale qu'il présente. Les différentes significations du mot Principe n'y sont pas rangées selon leurs relations réciproques et leurs affinités. Cette critique est fondée. Une autre critique plus générale peut être élevée contre ce cinquième livre tout entier, qui ne tient ni au précédent ni au suivant. C'est sans doute un traité spécial sur les définitions des termes métaphysiques, qui aura été inséré ici tout entier, sans qu'on ait tenu aucun compte de la composition du reste de l'ouvrage. On peut voir, sur la composition de la *Métaphysique*, la

car, dans une foule de cas, le bien et le beau sont les principes qui nous font savoir et qui nous font agir.

CHAPITRE II

Définition du mot Cause. Quatre espèces de causes : la matière, la forme, le mouvement et le but final ; exemples divers de ces quatre sortes de causes. Une seule et même chose peut avoir plusieurs causes, le mot de cause ayant des acceptions diverses ; réciprocité des causes s'engendrant l'une l'autre ; une même cause peut produire des effets contraires, selon qu'elle est présente ou absente ; nouveaux exemples pour faire mieux comprendre les différences des quatre espèces de causes. Nuances diverses de toutes les causes, moins nombreuses qu'on ne croirait ; causes supérieures ; causes secondaires ; causes directes ; causes indirectes ; Polyclète et la statue ; causes en acte, causes en puissance, agissant effectivement ou pouvant agir ; combinaison ou isolement des diverses causes ; six causes accouplées deux à deux ; différences de l'acte et de la puissance.

Cause. [1] En un premier sens, Cause signifie l'élément intrinsèque dont une chose est faite ;

Dissertation spéciale, qui suit la Préface. J'ai tâché d'y éclaircir cette question importante.

Cause. Tout ce chapitre, sur le mot de Cause, se trouve déjà presque mot pour mot dans la *Physique*, liv. II, ch. III, p. 19 et suiv. de ma traduction. Asclépias affirme qu'il a été extrait de là pour être intercalé dans la *Métaphysique*, où d'ailleurs il a nécessairement sa place. On peut donc croire que cette intercalation a été le fait même de l'auteur. L'analyse de l'idée de Cause ne pouvait manquer ici ; et Aristote, l'ayant déjà exposée ailleurs, a repris son travail antérieur ; rien ne paraît plus simple. M. Bonitz, s'appuyant sur Asclépias, tient

c'est en ce sens qu'on peut dire de l'airain qu'il est cause de la statue dont il est la matière ; de l'argent, qu'il est cause de la coupe qui en est faite ; et de même pour tous les cas de ce genre. [2] En un autre sens, la cause est la forme et le modèle des choses, c'est-à-dire leur raison d'être, qui fait qu'elles sont ce qu'elles sont, avec toutes les variétés de genres que les choses présentent. Par exemple, la raison d'être de l'octave c'est le rapport de deux à un ; et d'une manière générale, c'est le nombre, avec les parties différentes qui

cette opinion, qu'adopte aussi M. Schwegler. Mais, à regarder les choses en elles-mêmes, je crois que cette analyse est mieux placée dans la *Métaphysique* que dans la *Physique ;* dans la première, elle fait partie d'un vaste ensemble de définitions indispensables ; dans la seconde, au contraire, sans être tout à fait un hors-d'œuvre, elle peut paraître un peu longue ; et, par rapport au reste de l'ouvrage, elle semble trop étendue. Ici elle est dans une juste proportion. Je serais donc porté à ne pas partager l'opinion d'Asclépias et des deux savants éditeurs. Ce dissentiment n'a d'ailleurs qu'une importance très-secondaire.

§ 1. *L'élément intrinsèque dont est faite une chose.* Le texte dit précisément « d'où une chose devient ». La suite autorise la traduction que j'ai adoptée. La statue est aite d'airain ; la coupe est faite d'argent. Ainsi, la première cause est la cause matérielle.

§ 2. *Le modèle.* On pourrait trouver ici qu'Aristote se rapproche beaucoup du langage platonicien, qu'il a si vivement critiqué ; voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 39. — *Qui fait qu'elles sont ce qu'elles sont.* C'est la paraphrase de la formule péripatéticienne. — *Que les choses présentent.* Ou bien : « que présentent la forme et la raison d'être ». Le texte peut recevoir également ces deux interprétations, qui diffèrent d'ailleurs assez peu. — *La raison d'être de l'octave.* C'étaient les Pythagoriciens qui avaient découvert les rapports de l'harmonie et des nombres ; voir plus haut, liv. I, ch. V, § 3.

composent le rapport. [3] La cause est encore le principe initial d'où vient le changement des choses, ou leur repos. C'est en ce sens que celui qui a conçu une résolution est la cause des suites qu'elle a eues ; que le père est la cause de l'enfant; en un mot, que ce qui agit est la cause de l'acte, et que ce qui change une chose est cause du changement qu'elle subit. [4] Une autre acception du mot Cause, c'est le but des choses et leur pourquoi. Ainsi, la santé est le but de la promenade. Pourquoi un tel se promène-t-il ? — C'est, répondons-nous, afin de se bien porter. Et, dans cette réponse, nous croyons avoir indiqué la cause. En ce sens, on nomme également causes tous les intermédiaires qui, après l'impulsion d'un autre moteur, mènent au but poursuivi. Par exemple, on appelle cause de la santé le jeûne, les purgations, les remèdes qu'ordonne le médecin, et les instruments dont il se sert; car tout cela n'est fait qu'en vue du but qu'on poursuit; et l'on ne peut faire d'autres distinctions entre toutes ces choses, sinon que

§ 3. *Le principe initial d'où vient le changement*. C'est la cause motrice. — *Des suites qu'elle a eues*. J'ai dû développer ici le texte, qui a trop de concision. — *Le père est la cause de l'enfant*. Cette expression a quelque chose d'étrange ; mais je crois que l'expression grecque a aussi ce défaut, que j'aurais voulu pouvoir éviter.

§ 4. *Et leur pourquoi*. C'est la traduction exacte de la formule grecque. — *La santé est le but de la promenade*. Le même exemple est donné dans les *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. XI, § 5, page 237 de ma traduction;

les unes sont des instruments, et que les autres sont des actes du médecin. [5] Telles sont donc à peu près toutes les acceptions du mot de Cause.

[6] Mais ce mot de Cause ayant tous ces sens divers, il en résulte que, pour une seule et même chose, il peut y avoir plusieurs causes, qui ne soient pas des causes purement accidentelles. Ainsi, la statue a tout à la fois pour cause et l'art du sculpteur et l'airain dont elle est faite, sans que ces causes aient d'autre rapport avec elle si ce n'est qu'elle est statue. Il est vrai que le mode de causalité n'est pas identique ; car ici c'est la cause matérielle ; et là, c'est la cause d'où vient le mouvement, qui a produit la statue. [7] Parfois, les causes sont réciproquement causes les unes des autres. Ainsi l'exercice est cause de la bonne disposition du corps; et la bonne disposition du corps est cause de l'exercice, qu'elle permet. Seulement, ici encore, le mode de

et aussi dans la *Morale à Eudème*, liv. I, ch. VIII, § 21, page 236.

§ 5. *A peu près*. C'est une restriction qu'il ne faut pas prendre trop à la rigueur ; car Aristote n'a jamais reconnu que les quatre causes qu'il vient d'énumérer : la cause matérielle, la cause formelle, la cause motrice, et la cause finale. Voir tous ses ouvrages.

§ 6. *L'art du sculpteur*. Cause motrice. — *Et l'airain*. Cause matérielle. — *Si ce n'est qu'elle est statue*. C'est uniquement en tant que la statue est statue, que le sculpteur en est la cause motrice ; et l'airain, la cause matérielle.

§ 7. *Qu'elle permet*. J'ai ajouté ces mots. — *Elle agit comme but*. C'est la cause finale. — *Comme principe de mouvement*. C'est la cause motrice.

la cause n'est pas identique ; d'un côté, elle agit comme but; et de l'autre, elle agit comme principe du mouvement. [8] Parfois aussi, une seule et même chose est cause des contraires. Ainsi, telle chose qui, par sa présence, est cause de tel effet nous paraît, par son absence, mériter que nous l'accusions d'être la cause d'un effet tout contraire. Par exemple, l'absence du pilote est la cause de naufrage, tandis que sa présence eût été une cause de salut. Du reste, présence et absence du pilote sont toutes les deux des causes de mouvement.

[9] Toutes les causes énumérées jusqu'ici tombent sous ces quatre classes, qui sont les plus évidentes. Ainsi, les lettres dans les syllabes dont se composent les mots, la matière pour les objets que façonne la main de l'homme, le feu, la terre, et tous les corps analogues, les parties qui forment un tout, les prémisses d'où sort la con-

§ 8. *Est cause des contraires.* L'exemple donné plus bas n'est peut-être pas très-exactement conforme à cette assertion. Une chose n'est pas absolument la même quand elle est présente, ou quand elle est absente. Son absence fait en quelque sorte qu'elle n'est plus. Le pilote absent du navire n'est plus un pilote à proprement dire, puisque le pilote est toujours relatif au navire qu'il dirige, et que hors du navire, il n'est plus qu'un homme ordinaire, malgré sa capacité.

§ 9. *Ces quatre classes.* Voir plus haut, § 5. — *Les lettres dans les syllabes.* J'ai déjà fait remarquer que, dans la langue grecque, le mot qui signifie Lettres signifie également Éléments. Voir plus haut, liv. III, ch. IV, § 11. — *Que façonne la main de l'homme.* J'ai cru cette paraphrase nécessaire. — *D'où les choses peuvent provenir.* Dans le sens matériel.

clusion, ce sont là autant de causes d'où les choses peuvent provenir. [10] Et parmi ces causes, les unes sont causes comme sujet matériel, ainsi que sont les parties d'un tout ; les autres le sont comme notion essentielle de la chose. C'est ainsi que sont le tout, la combinaison des parties, et leur forme. [11] Les causes telles que la semence d'une plante, le médecin qui guérit, le conseiller qui a suggéré un projet, en un mot, tout agent quelconque, sont autant de causes d'où part l'initiative du mouvement ou du repos. [12] D'autres causes sont des causes en tant que but des choses, et en tant que bien de tout le reste. Le pourquoi dans toutes les choses est pour elles le bien par excellence, et vise à être pour tout le reste la véritable fin, que d'ailleurs ce bien soit un bien réel, ou qu'il ne soit qu'apparent ; différence qui est ici sans intérêt.

[13] Telles sont les diverses espèces de causes, et tel est leur nombre. Leurs nuances doivent

§ 10. *Comme sujet matériel.* Aristote donne des exemples des quatre espèces de causes. — *Comme notion essentielle.* C'est la cause formelle, après la cause matérielle.

§ 11. *La semence d'une plante.* J'ai ajouté ces deux derniers mots. — *L'initiative du mouvement.* C'est la cause motrice.

§ 12. *En tant que but des choses.* C'est la cause finale. — *En tant que bien de tout le reste.* Parce que la fin où tendent les choses est toujours leur bien complet, quand elles l'atteignent. — *Un bien réel ou... apparent.* Voir les *Topiques,* liv. VI, ch. VIII.

§ 13. *Telles sont les diverses espèces de causes.* C'est ce qui a déjà été dit plus haut, § 5 ; et les §§ 10, 11 et 12 ne sont guère

sembler très multipliées ; mais, en les résumant, on peut encore les réduire. Ainsi, même pour des causes d'espèce analogue, le mot de Cause a des acceptions diverses selon que telle cause est antérieure, ou postérieure, à telle autre cause. Par exemple, la cause de la guérison, c'est bien le médecin ; mais c'est aussi l'ouvrier qui a fait l'instrument dont le médecin s'est servi ; la cause de l'octave, c'est bien le rapport du double ; mais c'est aussi le nombre ; et toujours les causes qui en enveloppent d'autres sont postérieures aux causes particulières. [14] Parfois encore, la cause n'est qu'indirecte, avec toutes les espèces que l'accident peut avoir. Par exemple, la cause de la statue, c'est bien, en un sens, Polyclète ; mais c'est aussi, d'une manière différente, le statuaire, parce qu'indirectement Polyclète se trouve être statuaire. On peut encore aller plus loin, et considérer comme cause tout ce qui en-

qu'une répétition. — *A telle autre cause*. Il faut sous-entendre : « Subordonnée », puisque les causes sont supposées être d'espèce semblable. — *C'est aussi l'ouvrier*. En ce sens, l'ouvrier, qui est plus éloigné que le médecin et antérieur dans le temps, est cependant comme cause motrice postérieur au médecin, qui seul a guéri le malade. — *Sont postérieures*. Le texte n'est pas aussi formel. Les causes particulières sont celles qui agissent directement.

§ 14. — *N'est qu'indirecte*. Ou : « Accidentelle ». — *D'une manière différente, le statuaire*. La cause est alors purement logique, tandis qu'en prenant Polyclète, elle est réelle et directe ; car c'est bien réellement Polyclète qui a fait la statue. — *Encore aller plus loin*. Dans la voie des abstractions logiques ; le texte d'ailleurs est moins précis. — *L'homme se*

veloppe et contient l'accident. Ainsi, l'homme serait la cause de la statue ; et plus généralement encore ce serait l'être animé, puisque Polyclète est un homme et que l'homme est un être animé. Parmi les causes accidentelles ainsi considérées, les unes sont plus éloignées, et les autres plus proches ; et l'on pourrait aller jusqu'à prétendre que c'est le Blanc et le Musicien qui est cause de la statue, et que ce n'est pas seulement Polyclète ou l'homme.

[15] Toutes les causes qui sont des causes proprement dites, ou qui ne sont que des causes accidentelles et indirectes, se distinguent encore selon qu'elles peuvent agir, ou qu'elles agissent effectivement. Ainsi, la cause de la construction, c'est le maçon qui est en état de construire ; mais c'est aussi le maçon qui est effectivement occupé à construire. [16] Des nuances pareilles à celles que nous venons d'indiquer, pourront également s'appliquer aux objets dont les causes

rait la cause. Parce que la notion d'Homme est plus générale que l'accident de Statuaire, qu'elle contient et enveloppe, tout statuaire étant homme. — *Les unes sont plus éloignées, et les autres plus proches*. Comme le prouvent les exemples qui viennent d'être donnés. L'ouvrier est plus éloigné du malade que le médecin. — *Le Blanc et le Musicien*. Accidents, qui peuvent être attribués à l'homme, lequel est attribué au statuaire, lequel à son tour est attribué à Polyclète.

§ 15. *Qu'elles peuvent agir*. Et ne sont causes qu'en puissance. — *Qui est en état de construire*. Mais qui en réalité ne construit pas actuellement.

§ 16. *Aux objets dont les causes sont directement causes*. Les

sont directement causes : à cette statue, par exemple, en tant que statue, ou d'une manière générale en tant que portrait ; à cet airain en tant qu'airain, ou d'une manière générale en tant que l'airain est la matière de quelque chose. Et enfin, elles pourront s'appliquer d'une manière identique aux causes accidentelles elles-mêmes. [17] Parfois aussi, on réunit, les unes aux autres, les causes directes et les causes indirectes ; et par exemple, on peut ne pas isoler Polyclète et l'on peut dire que la cause de la statue, c'est Polyclète le statuaire.

[18] Quoi qu'il en puisse être, toutes ces nuances sont au nombre de six, qui peuvent chacune être prises en un double sens. Ce sont la chose individuelle ou son genre ; ce sont l'accident ou le genre de l'accident ; ce sont la combinaison des termes ou leur isolement. Enfin ces six espèces peuvent être considérées comme agissant

exemples qui suivent éclaircissent un peu la pensée, qui est assez obscurément rendue. Le sculpteur est cause de la statue ; mais il est cause aussi que la statue est un portrait. J'ai ajouté le mot : « Directement ».

§ 17. *Les causes directes et les causes indirectes.* Le texte est moins précis, et il n'emploie que des pronoms pour distinguer ces divers genres de causes.

§ 18. *Sont au nombre de six.* Quelques traducteurs ont cru qu'il s'agissait ici de causes ; ce serait une contradiction formelle avec ce qui a été dit plus haut, § 5 et au § 9. Aristote n'a jamais reconnu que quatre causes. Il s'agit de nuances d'expressions que l'auteur énumère, et qui sont bien en effet au nombre de six, en trois séries de deux, applicables toutes à chacune des quatre causes. Mais le nombre des causes ne change pas.

réellement, ou simplement comme pouvant agir. [19] Quant à ces deux dernières nuances, il y a cette différence entre elles que les causes actuelles, et les causes particulières, sont, ou cessent d'être, en même temps que les choses dont elles sont les causes. Ainsi, par exemple, le médecin qui soigne actuellement un malade est, et cesse d'être, en même temps que ce malade qu'il soigne ; le maçon qui construit une maison, est, et cesse d'être, en même temps que cette construction qu'il fait. Mais les causes qui ne sont qu'en simple puissance ne soutiennent pas toujours ce rapport, puisque la maison et le maçon qui peut la construire ne disparaissent pas en même temps.

§ 19. *Il y a cette différence.* C'est la différence générale de l'acte à la puissance. — *Les causes actuelles.* Ou : « Les causes en acte » n'ont plus de raison d'être quand l'acte est accompli. — *Qui soigne actuellement.* J'ai ajouté ce dernier mot, pour rendre toute la force de l'expression grecque. — *Ne disparaissent pas.* On pourrait ajouter ici aussi : « Ne sont pas et ne disparaissent pas ».

CHAPITRE III

Définition du mot Élément ; il désigne la partie indivisible des choses, ou la partie spécifiquement identique ; éléments des corps ; éléments des figures géométriques ; éléments des démonstrations ; sens dérivés du mot Élément ; le petit, le simple sont des éléments ; les universaux le sont plus que la différence.

Élément. [1] On nomme Élément d'une chose ce qui, composant primitivement et intrinsèquement cette chose, ne peut plus être divisé spécifiquement en une espèce autre que la sienne. Par exemple, les éléments d'un mot, ce sont les parties dont ce mot est formé, et dans lesquelles

Élément. Aristote est revenu à plusieurs reprises sur la définition de l'Élément. Déjà plus haut liv. III, ch. III, § 1 et suivants, il a exposé, à propos des principes, ce qu'il convient d'entendre par Éléments ; et il a exprimé quelques-unes des idées qui reparaissent ici plus complètes et plus développées. Plus loin, il a plusieurs fois l'occasion d'expliquer ce que c'est qu'un Élément ou un principe, liv. VII, ch. XVI, § 3 ; liv. XI, ch. I, § 8 ; liv. XII, ch. IV, § 4 ; et liv. XIV, ch. I, § 4. En dehors de la *Métaphysique*, on peut trouver des passages tout à fait analogues, dans le *Traité du Ciel*, liv. III, ch. III, § 2, p. 244 de ma traduction, et dans le *Traité de la Production*, liv. II, ch. I, § 1, p. 117 de ma traduction. Voir la note de M. Schwegler sur toutes ces références.

§ 1. *Les parties dont ce mot est formé*. En d'autres termes, ce sont les lettres ; et j'ai déjà fait remarquer que le même mot en grec signifie Lettre ou Élément. Cette confusion jette un peu d'obscurité dans la traduction française. Mais je n'ai pu éviter cet inconvénient. — *En sons*. Le texte emploie ici le même mot qui, un peu plus haut, a été rendu par

il est divisé définitivement, de telle façon que ces parties dernières ne puissent plus se diviser en sons d'une espèce différente de la leur. [2] En supposant même que la division soit possible dans certains cas, les parties sont alors d'espèce identique ; et par exemple, une particule d'eau est de l'eau, tandis que la partie d'une syllabe n'est plus une syllabe. [3] C'est de la même manière que les philosophes qui se sont livrés à ces études, définissent les éléments des corps, en disant que ce sont les particules dernières dans lesquelles les corps se décomposent, sans que ces particules elles-mêmes puissent se diviser en d'autres corps d'espèce différente. C'est là ce qu'ils entendent par Éléments, que d'ailleurs ils reconnaissent, ou un seul élément, ou des éléments multiples.

[4] C'est dans le même sens à peu près qu'on parle aussi des Éléments des figures géométri-

Mot. Mais la pensée ne peut être douteuse ; le mot peut bien se diviser en lettres dont l'espèce est différente, mais les lettres ne sont plus divisibles en une espèce autre que la leur. Plus haut, liv. III, ch. III, § 1, Aristote cite aussi l'exemple des lettres.

§ 2. *La partie d'une syllabe*. C'est une lettre, puisque les lettres composent les syllabes.

§ 3. *Qui se sont livrés à ces études*. Aristote veut sans doute désigner les philosophes de l'école d'Ionie, les Naturalistes, et Empédocle, à qui il fait également allusion plus haut, liv. III, ch. III, § 2, soit qu'ils reconnaissent un seul élément, soit qu'ils en reconnaissent plusieurs.

§ 4. *Des figures géométriques*. Voir le même exemple, plus haut, liv. III, ch. III, § 1. — *Et d'une manière générale des éléments des démonstrations*. Dans le IIIe livre, loc. cit., Aristote ne

ques, et, d'une manière plus générale, des éléments des démonstrations; car les démonstrations premières, qui se retrouvent ensuite dans plusieurs démonstrations subséquentes, sont ce qu'on appelle les éléments des démonstrations. Tels sont, par exemple, les syllogismes premiers tirés des trois propositions, à l'aide d'un seul terme moyen. [5] En partant de ces considérations, et par une déviation de sens, on appelle encore Élément tout ce qui, étant individuel et petit, se trouve employé pour une foule de choses. Ainsi, tout ce qui est petit, simple, indivisible, est qualifié d'Élément. [6] Voilà encore ce qui fait que les termes généraux les plus universels passent pour des éléments, attendu que chacun de ces termes, étant par lui-même un et simple, se retrouve dans beaucoup d'autres termes, et si ce n'est dans tous, au moins dans le plus grand nombre. C'est ainsi qu'on a pris quelquefois

semble vouloir parler que des démonstrations géométriques; je crois qu'ici il entend parler de toutes les démonstrations en général; et il est certain qu'on peut dire des prémisses et de la conclusion que ce sont les éléments de la démonstration. Voir les *Derniers Analytiques, passim,* et spécialement livre I, ch. VI, § 1, p. 35 de ma traduction.

§ 5. *Individuel.* Le texte dit précisément : « Un ». — *Employé pour une foule de choses.* L'expression grecque est aussi vague; elle peut être précisée et éclaircie par le paragraphe suivant.

§ 6. *Les termes généraux.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Il est probable qu'ici Aristote entend parler des deux universaux les plus étendus, l'Être et l'Un. — *Beaucoup d'autres termes.* Qui leur sont subordonnés. — *L'unité et le point.* L'unité

pour éléments l'unité et le point. [7] Les genres, comme on les appelle, étant donc universels et indivisibles, car ils n'ont pas de définition possible, ont été quelquefois considérés comme des Éléments, plutôt que la différence. C'est que le genre est plus universel que ne l'est la différence, attendu que ce qui a la différence a aussi le genre à la suite, et que ce qui a le genre n'a pas toujours la différence. [8] Un caractère commun de toutes ces acceptions du mot Élément, c'est que, pour chaque chose, l'élément est la partie première et intrinsèque de cette chose.

dans les êtres en général; et le point, dans les lignes et les longueurs.

§ 7. *Ils n'ont pas de définition possible.* J'adopte ici la leçon donnée par Alexandre d'Aphrodise, et par deux manuscrits de Florence et de Paris; toute la la différence consiste dans une négation; elle est considérable. Les genres les plus universels ne peuvent pas être définis, parce qu'ils n'ont pas eu de définitions au-dessus d'eux, servant eux-mêmes à définir le reste. MM. Schwegler et Bonitz, qui approuvent cette leçon, ne l'ont pas cependant insérée dans leur texte. — *Le genre est plus universel.* Voir les *Topiques,* liv. IV, ch. I, § 1, p. 119 et suiv. de ma traduction.

§ 8. *Première et intrinsèque.* Voir plus haut, § 1. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

CHAPITRE IV

Définition du mot Nature. Ce mot signifie la production et le développement des êtres, leur principe intrinsèque, leur mouvement propre, qu'ils tirent d'eux seuls, leur matière primordiale, leurs éléments, leur organisation initiale, malgré ce qu'en a dit Empédocle, qui nie cette organisation et ne reconnaît que mélange et séparation d'éléments; Nature signifie encore la matière première des êtres, leur espèce et leur forme, fin dernière de tout développement; enfin la Nature est la substance essentielle de tous les êtres doués d'un mouvement spontané.

Nature. [1] En un premier sens, on entend par Nature la production de tout ce qui naît et se développe naturellement; mais dans ce cas l'U

Nature. Aristote a expliqué plusieurs fois le mot de Nature, dans la *Métaphysique*, liv. VI, ch. I, § 15; liv. VII, ch. VII, § 3; liv. IX, ch. VIII, § 12 ;et liv. XI, ch. I, § 4. Mais, dans tous ces passages, il n'a donné cette définition que d'une manière indirecte. Au contraire, il l'a développée et approfondie tout au long dans la *Physique*, liv. II, ch. I, p. 2 et suiv. de ma traduction. M. Bonitz a toute raison de mettre cette dernière rédaction fort au-dessus de celle-ci ; et il en conclut que l'ébauche qui se trouve dans la *Métaphysique* a dû précéder la discussion si régulière et si élaborée que présente la *Physique*. Voir un peu plus haut, ch. I, une remarque analogue sur le mot de « Cause ».

§ 1. *Par nature... naturellement.* On a critiqué justement cette explication, où le défini se trouve employé dans la définition. Cette tautologie est dans le texte, et les mots dont se sert Aristote ont une forme presque semblable, comme ceux de la traduction française. — *L'U du mot grec.* Ici, j'ai dû paraphraser plutôt que traduire; la différence des deux langues m'y obligeait.

du mot grec qui signifie Nature est long. [2] En un autre sens, la Nature est le principe intrinsèque par lequel se développe tout ce qui se développe. [3] Nature signifie encore le mouvement initial qui se retrouve dans tous les êtres naturels, et qui réside dans chacun d'eux, en tant que chacun est essentiellement ce qu'il est; car on dit des êtres qu'ils se développent naturellement, quand ils reçoivent leur croissance de quelque autre être, soit qu'ils tiennent par contact à cet être, soit qu'ils empruntent leur développement à leur connexion intime avec lui, soit qu'ils y adhèrent à la manière des embryons. Il y a d'ailleurs cette différence entre la connexion et le contact, que, dans le contact, il n'y a, entre les deux êtres, rien absolument que le contact seul, tandis que, entre les êtres connexes, il existe une certaine unité qui est identique pour les deux, et qui fait que, au lieu de se toucher simplement, ils se pénètrent, et ne sont qu'un seul et même être comme étendue et quantité, bien que leur qualité puisse être différente.

§ 2. *Le principe intrinsèque.* C'est-à-dire, le principe qui est dans l'objet même, et non pas un principe qui vienne du dehors. — *Tout ce qui se développe.* Ici encore, j'aurais pu ajouter le mot : « Naturellement », qui se trouverait justifié comme au paragraphe précédent.

§ 3. *Le mouvement initial,* et spontané. — *Car on dit.* Toute cette fin du paragraphe peut sembler une sorte de digression, qui n'est pas très utile en cette place, bien qu'au fond ces distinctions soient vraies et réelles.

4 La Nature est encore cette matière primordiale qui fait que tous les êtres de la nature sont ou deviennent ce qu'ils sont, matière inorganisée, et qui, par sa seule force, est incapable de se modifier elle-même. C'est en ce sens que l'airain est appelé la Nature de la statue et de tous les ustensiles faits de ce métal ; que le bois est appelé la Nature de tout ce qui est fait en bois. Et de même pour tout le reste des choses; car on dit de chacune des choses qu'elle est faite de ses éléments, tant que subsiste cette matière initiale.

5 C'est encore en ce même sens que l'on dit que les éléments sont la Nature de tous les êtres physiques. Selon quelques philosophes, cette Nature, c'est le feu; pour d'autres, c'est la terre; pour ceux-ci, c'est l'air; pour ceux-là, c'est l'eau; pour d'autres encore, c'est tel autre élément; les uns ne combinant que quelques-unes de ces substances, tandis que les autres les combinent toutes ensemble. 6 A un autre point de vue, la Nature est la substance des êtres

§ 4. *Sont ou deviennent ce qu'ils sont.* Pour tout ce passage spécialement, il faut avoir sous les yeux la rédaction de la *Physique*, citée plus haut, et qui est beaucoup plus complète. — *L'airain est appelé la Nature de la statue.* Je crois qu'en grec l'expression a aussi quelque chose d'étrange comme ma traduction; l'airain est la matière de la statue, et non pas sa Nature.

§ 5. *Les éléments.* Au sens vulgaire de ce mot, comme le prouvent les exemples qui suivent. — *Selon quelques philosophes.* Sur ces doctrines diverses, voir le Ier livre, ch. III et IV et *passim.*

§ 6. *L'organisation primordiale.* C'est le sens le plus général que

physiques, au sens où l'on dit que la Nature est l'organisation primordiale des êtres, quoiqu'Empédocle soutienne qu'il n'y a pas à proprement parler de Nature pour un être quelconque :

> Mais ce n'est que mélange ou séparation
> D'Éléments mélangés ; la vague notion
> De ce qu'on croit Nature est un rêve de l'homme.

Aussi, même pour les êtres qui existent naturellement, ou qui se développent, en ayant préalablement la matière d'où doit venir pour eux le développement ou l'existence, nous ne disons pas qu'ils aient leur nature propre, tant qu'ils n'ont pas revêtu leur espèce et leur forme. Tout être est naturel, en effet, quand il est composé de l'une et de l'autre, la forme et l'espèce ; et tels

nous donnons au mot Nature. — *Empédocle.* Ces mêmes vers d'Empédocle sont cités encore par Aristote dans le *Traité de la Production*, liv. I, ch. I, § 5, p. 6 de ma traduction, et liv. II, ch. VI; *Traité sur Mélissus*, ch. II, § 20, p. 234 de ma traduction. M. Schwegler et surtout M. Bonitz croient qu'Aristote n'a pas bien saisi la pensée d'Empédocle; et M. Bonitz cite à l'appui de cette opinion deux autres vers d'Empédocle, qui semblent expliquer l'idée de nature tout autrement qu'Aristote ne l'explique ici. Il est bien difficile de savoir si cette critique est fondée; et je me borne à remarquer qu'Aristote avait les ouvrages entiers d'Empédocle, tandis que nous n'en avons que des fragments. Voir l'édition de Firmin-Didot, p. 3, fragment 100. — *La forme et l'espèce.* Voir la même idée exprimée en d'autres termes, *Politique*, liv. I, ch. II, § 11, p. 8 de ma traduction, 3e édition.

sont par exemple les animaux, et les parties diverses qui les composent.

[7] Nature peut signifier aussi la matière première des choses. Ces mots mêmes de Matière première peuvent recevoir un double sens. D'abord, Première peut s'entendre, ou relativement à l'objet même, ou d'une manière absolue et générale. Par exemple, pour des objets en airain, l'airain est Premier en ce qui regarde directement ces objets; mais, d'une manière absolue et générale, il est possible que ce soit le liquide qui, en ceci, soit le terme premier, si l'on admet que tous les corps fusibles soient du liquide. En second lieu, la matière première est encore la forme et l'essence des choses, puisque c'est là aussi l'objet final de tout ce qui se produit et se développe. [8] Par extension métaphorique et d'une manière générale, toute substance est appelée Nature, par analogie avec cette acception du mot Nature que nous définissons ici, et qui, elle également, est une sorte de substance.

§ 7. *Un double sens.* En d'autres termes, la Nature première d'un être est d'abord sa matière; puis, en second lieu, sa forme.— *D'abord.* J'ai ajouté ce mot pour préciser davantage les idées. — *En second lieu.* Même remarque. — *L'objet final.* Ou si l'on veut : « La cause finale ».

§ 8. *Avec cette acception du mot Nature que nous définissons ici.* Le texte n'est pas aussi formel. Je l'ai développé, afin de le rendre plus clair.

[9] D'après tout ce qui précède, la Nature, comprise en son sens premier, et en son sens propre, est la substance essentielle des êtres qui ont en eux-mêmes le principe du mouvement, en tant qu'ils sont ce qu'ils sont; car, si la matière est appelée Nature, c'est uniquement parce qu'elle est susceptible de recevoir ce principe de mouvement, de même que toute production et tout développement naturel sont appelés Nature, parce que ce sont des mouvements qui dérivent de ce principe intérieur. Mais le principe du mouvement, pour tous les êtres de la nature, est précisément celui qui leur est intrinsèque en quelque façon, soit qu'il reste à l'état de simple puissance, soit qu'il se montre en une complète réalité.

§ 9. *Des êtres qui ont en eux-mêmes le principe du mouvement... qui leur est intrinsèque.* Voir et comparer encore la discussion correspondante dans la *Physique*, liv. II, ch. I, § 1, p. 2 et suiv. de ma traduction. Voir aussi le début de ce chapitre.

CHAPITRE V

Définition du mot Nécessaire. Il signifie coopération indispensable pour la vie ou l'existence de la chose ; condition inévitable ; contrainte ou violence ; citations d'Événus et de Sophocle ; l'idée de la nécessité s'applique surtout à un état de choses qui ne peut pas être autrement ; nécessités secondaires ; nécessité dans les démonstrations et dans le syllogisme ; propositions nécessaires par elles-mêmes ou par intermédiaires ; il n'y a pas de nécessité pour l'éternel et l'immobile.

Nécessité. [1] Nécessaire signifie d'abord ce dont la coopération est absolument indispensable pour qu'un être puisse vivre. Par exemple, la respiration et la nutrition sont nécessaires à l'animal, puisque, sans ces fonctions diverses, il ne saurait exister. [2] Nécessaire signifie encore ce sans quoi le bien qu'on poursuit ne saurait avoir lieu et se produire, ou ce sans quoi le mal ne pourrait être évité ou rejeté. Ainsi, il est nécessaire de boire une médecine pour prévenir la

Nécessaire. Sur la définition du Nécessaire, on peut voir plus loin, liv. VI, ch. II, § 8; liv. XI, ch. VIII, § 11 ; et liv. XII, ch. VII, § 5. Voir aussi les *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. XI, § 9, p. 240 de ma traduction.

§ 1. *La coopération.* L'expression grecque répond assez bien à notre expression de « cause concomitante ». — *Puisse vivre.* C'est l'acception la plus vulgaire du mot Nécessaire.

§ 2. *Prévenir la maladie.* C'est un mal qu'on cherche alors à éviter. — *Pour recouvrer l'argent.* C'est un avantage qu'on cherche à s'assurer.

maladie, et de faire le voyage d'Égine pour recouvrer l'argent qu'on y doit toucher. [3] Nécessaire signifie de plus ce qui est forcé, la force qui nous contraint, c'est-à-dire ce qui nous empêche et ce qui nous retient malgré notre désir et notre volonté: Ce qui est forcé s'appelle Nécessaire, et de là vient qu'aussi la nécessité est très pénible; car, ainsi que le dit Événus :

Tout acte nécessaire est un acte pénible.

Et la force est bien encore une sorte de nécessité, comme le dit Sophocle :

La Force me contraint à faire tout cela.

Aussi, la nécessité a-t-elle le caractère de quelque chose d'inflexible; et c'est avec raison qu'on s'en fait cette idée, puisqu'elle est contraire a notre mouvement, soit spontané, soit réfléchi. [4] Quand une chose ne peut pas être autrement

§ 3. *Ce qui est forcé.* Voir les *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. XI, § 10, p. 240 de ma traduction. — *Événus.* Poète et sophiste de Paros. Platon le cite plus d'une fois : *Apologie de Socrate*, p. 69, traduction de M. V. Cousin; *Phèdre*, p. 100, *ibid.*, où il est appelé Philosophe. Événus vivait de 500 à 440 avant J.-C. Aristote cite encore ce vers d'Événus, dans la *Morale à Eudème*, liv. II, ch. VII, § 3, p. 271 de ma traduction; et dans la *Rhétorique*, liv. I, ch. XI, § 3, p. 119 de ma traduction. — *Sophocle.* Voir l'*Électre*, vers 256, p. 38, édit. Firmin-Didot.

§ 4. *A dire vrai.* C'est en effet le sens le plus général et le plus

qu'elle n'est, nous déclarons qu'il est nécessaire qu'elle soit ce qu'elle est; et, à dire vrai, c'est d'après le Nécessaire pris en ce sens qu'on qualifie tout le reste de nécessaire. Ainsi, l'idée de la force et de la contrainte, soit qu'on les emploie, soit qu'on les subisse, s'applique en effet dans tous les cas où l'on ne peut pas agir selon sa volonté, parce qu'on est sous le coup de la contrainte, la contrainte étant alors regardée comme une nécessité qui fait qu'il n'en peut pas être autrement.

[5] Cette nuance du Nécessaire s'applique également à tout ce qui coopère à faire vivre et à assurer le bien de la chose; car, s'il n'est pas possible, ici, que le bien soit accompli, et là, que la vie et l'existence continuent sans certaines conditions, ces conditions sont dites nécessaires; et la cause entendue en ce sens est bien aussi une sorte de nécessité.

[6] A un autre point de vue, la démonstration doit être rangée parmi les choses nécessaires, parce qu'il n'est pas possible, quand une chose a été absolument démontrée, qu'elle soit autrement qu'on ne l'a démontrée; et la raison en est que les propositions initiales d'où sort le syllogisme ne peuvent pas être elles-mêmes autrement qu'elles ne sont.

simple du mot Nécessaire; et toutes les autres nuances de Nécessaire dérivent de celle-là.

§ 5. *A faire vivre.* Il y a là une sorte de répétition de ce qui a été dit plus haut, § 1.

§ 6. *La démonstration.* Cette force de démonstration qui s'impose nécessairement, quand elle est scientifique, résulte de la définition même du syllogisme, telle qu'Aristote la donne, *Premiers Analytiques*, liv. I, ch. I, § 8, p. 4 de ma traduction. — *Absolument démontrée.* C'est Aristote qui a dit aussi cette grande parole : « Une vérité démontrée est une vérité éternelle. » *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. VIII, § 1, p. 48 de ma traduction. Voir aussi *ibid.*, liv. I, ch. IV, § 2, p. 13.

[7] Il y a des choses qui ne sont nécessaires que grâce à d'autres, tandis qu'au contraire certaines choses n'ont besoin d'aucun intermédiaire, et que c'est elles qui donnent au reste le caractère de nécessité. [8] Par conséquent, le Nécessaire premier et proprement dit, c'est le Nécessaire pris en un sens absolu; car l'absolu ne peut avoir plusieurs manières d'être. Par suite, il ne peut pas non plus être de diverses façons, les unes opposées aux autres, puisque dès lors il faudrait qu'il y eût des manières d'être multiples. [9] Si donc il est des choses éternelles et immobiles, il n'y a jamais pour elles de force qui puisse les contraindre ni violenter leur nature.

§ 7. *Il y a des choses.* Alexandre d'Aphrodise semble vouloir rapporter plus spécialement ceci à ce qui précède sur la démonstration. Il m'a paru que le sens général était préférable, surtout à cause de ce qui suit.

§ 8. *Le nécessaire premier.* On comprend bien cette formule, qui peut paraître un peu bizarre, mais qui a l'avantage d'être con cise et claire.

§ 9. *Des choses éternelles et immobiles.* Voir le *Traité de la Production*, liv. II, ch. XI, § 1, p. 179 de ma traduction.

CHAPITRE VI

Définition du mot Unité. Unité accidentelle et essentielle, de simple attribution ou d'essence; exemples divers pour expliquer l'unité ainsi comprise; unité de continuité; ensemble de choses réunies; définition de la continuité, et de l'unité particulière qu'elle peut former; continuité plus grande dans la ligne droite que dans la ligne courbe; unité d'espèce; unité de genre; termes plus ou moins compréhensifs pour représenter cette unité; unité de définition; unité par indivisibilité des choses; unité par identité de substance; unité d'ensemble et de composition des parties régulièrement ordonnées pour former un tout; unité prise pour mesure dans chaque genre; l'unité est toujours nécessairement indivisible; le nombre, le point, la ligne, la surface, le solide; subordination des termes entre eux, les inférieurs étant compris dans les supérieurs; rapports des unités entre elles. La pluralité est opposée à l'unité; aspects divers de la pluralité.

Un. [1] Un se dit d'abord dans un sens accidentel, puis dans un sens essentiel et en soi. Par exemple, c'est une unité accidentelle que celle qui se forme des deux mots séparés, Coriscus et Instruction, quand on dit en les réunissant : Coriscus instruit. Car c'est une seule et même

§ 1. *Essentiel et en soi.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Séparés... en les réunissant.* J'ai ajouté ces différents mots, qui m'ont semblé indispensables pour compléter la pensée. — *Instruction... instruit.* Ces nuances sont dans le texte grec. — *Instruction et justice.* Ce sont deux attributs, au lieu d'un seul, appliqués au même individu, et qui se réunissent pour former une

chose de dire Coriscus et Instruction, et de dire Coriscus instruit; ou de réunir encore Instruction et Justice, et de dire Coriscus instruit et juste. Toutes ces locutions n'expriment qu'une unité purement accidentelle. D'une part, l'instruction et la justice forment une unité, parce qu'elles appartiennent accidentellement à une seule individualité substantielle; et, d'autre part, l'instruction et Coriscus forment aussi quelque chose d'Un, parce que ce sont accidentellement les attributs l'un de l'autre. [2] De même encore, on peut aller jusqu'à dire que Coriscus instruit ne fait qu'un avec Coriscus, parce que l'une des deux parties de l'expression se rapporte à l'autre comme attribut, c'est-à-dire que le terme d'instruit est l'attribut de Coriscus; de même que Coriscus instruit ne fait qu'un avec Coriscus juste, parce qu'une partie des deux expressions est l'attribut accidentel d'un seul et même sujet, qui est Un. Et en effet, il n'y a pas de différence à dire que l'instruction est l'attribut de Coriscus,

unité verbale, parce qu'ils sont relatifs à la même personne. — *L'instruction et Coriscus.* Répétition de ce qui précède. — *Les attributs l'un de l'autre.* Ceci n'est pas tout à fait exact. L'attribution véritable est d'Instruit à Coriscus; mais elle n'est pas réciproque identiquement; et l'on ne peut pas dire à titre égal que Coriscus soit l'attribut d'Instruit. Aristote fait lui-même cette remarque, à la fin du § 3.

§ 2. *Se rapporte à l'autre.* Même observation sur la différence des deux attributions. — *Coriscus instruit... Coriscus juste.* Il y a deux attributs au lieu d'un seul; mais l'unité résulte entre eux de ce qu'ils s'appliquent tous

ou que le second terme est, à l'inverse, l'attribut du premier. [3] Il en est de même aussi quand l'accident est l'attribut du genre, ou d'un des termes généraux. Par exemple, l'homme est la même chose et le même être que l'homme instruit; soit parce que l'homme qui est une substance Une, a pour attribut l'instruction, soit parce que ces deux termes, homme et instruction, sont attribués à un seul individu, qui est, si l'on veut, Coriscus. Toutefois, on peut remarquer que les deux termes ne sont pas alors attribués de la même manière l'un et l'autre; car l'un est attribué, si l'on veut, en tant que genre et comme inhérent à la substance, tandis que l'autre n'est qu'un état, ou une simple qualité, de la substance individuelle. Voilà donc en quel sens il faut entendre le mot de Un, toutes les fois qu'il s'agit d'unité accidentelle.

[4] Quant à tout ce qui est Un essentiellement et en soi, on dit d'une chose qu'elle est Une, uniquement à cause de sa continuité matérielle. Ainsi, grâce au lien qui attache le fagot, on dit

deux à un seul et même individu, qui est Coriscus.

§ 3. *L'attribut du genre.* Au lieu d'être un attribut individuel. Homme est le genre de Coriscus, puisque Coriscus est homme. — *On peut remarquer.* Voir la note sur le § 1. — *D'unité accidentelle.* Le texte est ici encore un peu moins précis.

§ 4. *A cause de sa continuité matérielle.* Voir dans la *Physique*, liv. V, ch. v, § 11, p. 303 de ma traduction, une analyse de l'idée de Continu. — *La jambe, par exemple, et le bras.* Pris l'un et l'autre

que le fagot est Un; la colle forte qui rassemble les morceaux de bois fait qu'ils sont Uns. C'est encore ainsi que la ligne, même quand elle est courbe, est dite Une, parce qu'elle est continue, comme dans le corps humain un membre est Un à la même condition, la jambe, par exemple, ou le bras. Mais, sous ce rapport, il y a plus d'unité dans les objets continus de la nature que dans les objets qui sont le produit de l'art.

[5] D'ailleurs, on entend par continu tout ce qui, essentiellement et en soi, n'a qu'un seul et unique mouvement, sans pouvoir en avoir d'autre. Le mouvement Un est celui qui est indivisible; et je veux dire, indivisible selon le temps. Les choses qui sont essentiellement continues sont celles dont l'unité ne tient pas simplement au contact. Vous auriez beau placer des bouts de bois de manière à ce qu'ils se touchassent entre eux, vous ne pourriez pas dire pour cela qu'ils forment une unité, ni comme bois ni comme corps, ni qu'ils aient non plus telle autre espèce de continuité. [6] Les choses absolument continues sont Unes, même quand elles ont une courbure, mais, à plus forte raison, quand elles n'en ont pas.

avec les deux parties qui les composent : la jambe et la cuisse; le bras et l'avant-bras. Voir un peu plus bas, § 6.

§ 5. *N'a qu'un seul et unique mouvement.* Voir la *Physique*, liv. V, ch. VI, § 14, p. 315.

§ 6. *Peut n'être pas Un.* La jambe peut avoir un mouvement qui soit indépendant du mouvement

Ainsi, la jambe, ou la cuisse, est plus Une que le membre tout entier, parce que le mouvement de la jambe entière, cuisse et jambe, peut n'être pas Un. Par la même raison, une ligne droite est plus Une que ne l'est une ligne courbe. Une ligne qui est courbe, et qui a des angles, peut être considérée tout à la fois comme étant Une, ou n'étant pas Une, parce que le mouvement peut tout aussi bien, ou en être simultané, ou ne pas l'être. Mais, pour la ligne droite, le mouvement est toujours simultané, attendu que, parmi ses parties, ayant quelque étendue, aucune ne peut, celle-ci être en repos et celle-là se mouvoir, comme cela se peut pour la ligne courbe.

[7] En un autre sens, une chose peut être considérée comme Une, par cela seul que le sujet en question ne présente pas de différence spécifique. Les sujets sont sans différence spécifique, quand l'observation sensible n'y découvre pas de division d'espèce. Par sujet, on entend ici, soit le terme primitif, soit le terme dernier, le plus rapproché de la fin de l'espèce même. Par exemple, on dit du vin qu'il est Un, et de l'eau qu'elle est

de la cuisse. — *Pour la ligne courbe.* Ou plutôt « brisée », dont une partie, peut se mouvoir, tandis que l'autre partie ne se meut pas.

§ 7. *Soit le terme primitif.* C'est-à-dire, le plus général, et par conséquent, le plus éloigné de l'individu. — *Le plus rapproché de la fin de l'espèce.* C'est le terme qui précède immédiatement l'individu, qui lui-même est la fin de l'espèce, puisqu'il est la

Une, parce que spécifiquement ils sont indivisibles l'un et l'autre. Tous les liquides aussi peuvent être considérés comme formant une unité, l'huile, le vin et tous les corps liquéfiables, parce que pour tous les liquides le sujet dernier est le même, je veux dire, l'eau et l'air, dont tous sont formés. [8] On dit encore de certaines choses qu'elles sont Unes, toutes les fois que, le genre de ces choses restant Un, elles n'offrent néanmoins que des différences opposées. Alors, tous les objets que le genre renferme forment une unité, parce que le genre soumis à ces différences est Un et le même. Par exemple, le cheval, l'homme, le chien forment cette sorte d'unité, en tant qu'ils sont tous des animaux. Et en effet, tout cela se rapproche et se confond, de même que leur matière est Une. [9] Parfois, ce sont les espèces comme celles-là qui forment une unité; d'autres fois, c'est le genre supérieur qui est considéré comme identique; c'est-à-dire que quand les

dernière division possible. — *Le sujet dernier est le même.* Il ne faut pas attacher trop d'importance à ces théories chimiques des Anciens, qui considèrent l'eau comme le genre de tous les corps liquéfiables.

§ 8. *Se rapproche et se confond.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Leur matière est Une.* C'est prendre les choses d'une manière bien générale que de dire que la matière du cheval, de l'homme et du chien, est la même; il y a des différences considérables qu'une analyse plus savante a reconnues et constatées; mais il ne faut pas demander à la science antique une analyse plus profonde ni plus rigoureuse.

§ 9. *C'est le genre.* J'ai ajouté ces mots qui me semblent indispensables. J'ai admis avec

espèces sont les dernières du genre, c'est le genre qui est au-dessus d'elles. Ainsi, par exemple, le triangle isocèle et le triangle équilatéral sont une seule et même figure, en tant que ce sont des triangles ; mais ce ne sont pas les mêmes triangles.

[10] On attribue encore l'idée d'unité à toutes les choses dont la définition essentielle, c'est-à-dire la définition expliquant que la chose est ce qu'elle est, ne peut être séparée d'une autre définition, qui exprime aussi la véritable essence de la chose et la fait ce qu'elle est ; car toute définition prise en elle-même est divisible et séparable. [11] C'est ainsi que l'être qui se développe et l'être qui dépérit sont cependant un seul et même être, parce que la définition reste Une, de même que la définition spécifique reste Une aussi pour toutes les surfaces, puisqu'elles

M. Bonitz la légère variante qu'il propose, d'après Alexandre d'Aphrodise, et qui est en effet satisfaisante. — *Une seule et même figure*. Il serait mieux de dire : « Une seule espèce de figure ». Le même exemple est employé par Aristote dans la *Physique*, liv. IV, ch. xx, § 11, p. 271 de ma traduction.

§ 10. *Ne peut être séparée d'une autre définition*. Il aurait été bon d'éclaircir ceci par une explication plus simple. Des traducteurs ont compris ce passage en ce sens que deux choses sont dites Unes, quand leurs définitions essentielles ne peuvent être séparées l'une de l'autre. L'exemple donné dans le § suivant appuie cette interprétation. La définition d'un être ne change pas, parce que ses états de développement ou de dépérissement viennent à changer.

§ 11. *Pour toutes les surfaces*. Les surfaces peuvent avoir une variété infinie de figures ; mais elles restent toujours des surfaces ; et la définition générale de

ont toujours longueur et largeur. [12] En général, on appelle éminemment Unes toutes les choses dont la pensée, s'appliquant à leur essence, est indivisible, et ne peut jamais en séparer quoi que ce soit, ni dans le temps, ni dans l'espace, ni en notion. Cette idée d'unité ainsi comprise s'adresse surtout aux substances. Ainsi, les termes généraux sont appelés Uns en tant qu'ils n'ont pas de division possible. Par exemple, l'homme est Un, parce qu'il est indivisible en tant qu'homme ; l'animal est Un, parce qu'il est indivisible en tant qu'animal ; la grandeur est Une, parce qu'elle est également indivisible en tant que grandeur.

[13] Le plus souvent, les choses sont appelées Unes, parce qu'elles produisent quelque autre chose en commun, ou qu'elles la souffrent, ou

surface leur est toujours applicable.

§ 12. *Éminemment*. Voilà le sens le plus important du mot Un ; c'est là l'Unité par excellence. — *Ne peut jamais en séparer quoi que ce soit*. J'ai conservé la leçon vulgaire ; et je ne crois pas nécessaire d'adopter la variante, d'ailleurs ingénieuse, de Casaubon. C'est la raison qui ne peut pas concevoir la chose comme jamais divisible ; et par suite, la chose devient indivisible sous le rapport de la définition que la pensée en a conçue. — *Surtout aux substances*. En d'autres termes : Aux individus, qui sont nécessairement des substances. — *Les termes généraux*. On pourrait traduire aussi : « D'une manière générale, les choses sont appelées Unes, etc. ». J'ai préféré mon interprétation, parce qu'elle me semble plus d'accord avec les exemples qui suivent. Homme, Animal, Grandeur sont des universaux.

§ 13. *Le plus souvent*. L'unité n'est que relative et indirecte dans la plupart des cas ; mais la véritable unité est celle de la

qu'elles la possèdent, ou parce qu'elles ont une unité relative et indirecte. Mais au sens primordial du mot, les choses sont Unes quand leur substance est identique et Une. Or, la substance est Une, soit par la continuité, soit par la forme, soit par la définition ; car nous attribuons la pluralité numérique aux choses qui ne sont pas continues, ou dont la forme n'est pas la même, ou la définition n'est pas identique et Une.

[14] Parfois encore, nous disons d'une chose quelconque qu'elle est Une, par cela seul que cette chose a une certaine quantité, et qu'elle est continue. Mais parfois cela même ne suffit pas, et il faut en outre que cette chose compose un tout ; en d'autres termes, il faut qu'elle ait une forme qui soit Une. Par exemple, nous ne dirions pas également d'une chaussure qu'elle est Une, par cela seul que nous en verrions les diverses parties posées dans un ordre quelconque, ces

substance. — *En commun*. J'ai ajouté ces mots qui me semblent indispensables ; et je puis les justifier par l'autorité d'Alexandre d'Aphrodise, qui donne cette interprétation dans son commentaire. — *Soit par la forme... ou dont la forme*. On pourrait traduire aussi « Espèce », au lieu de « Forme ». J'ai préféré le mot de Forme à cause de l'exemple donné au § suivant. L'Espèce, d'ailleurs, se confondrait presque avec la Définition ; ce qu'il faut éviter.

§ 14. *Encore*. J'ai adopté ici, avec M. Bonitz, la variante proposée par Alexandre d'Aphrodise ; voir son commentaire, page 328, ligne 11, édition de M. Bonitz. En effet, il vaut mieux séparer ce § de ce qui précède, plutôt que de l'y joindre par une conjonction, qui établirait entre les deux idées un lien trop étroit. M. Schwegler n'accepte pas cette variante, et il la combat. La nuance, d'ailleurs, est très peu importante. — *Une et convenable*. J'ai ajouté la dernière épithète. — *C'est celle du cercle qui est la plus Une*. Observation très fine et très juste.

§ 15. *Qui est le principe du nombre*. Aristote a toujours soutenu que l'unité n'est pas un nombre ; voir plus loin, livre XIV, ch. I, § 8. — *C'est ce qui fait primitivement connaître la chose*. La pensée elle-même ne serait, par conséquent, qu'une mesure ; et c'est là ce qui fait que, dans bien des langues, le même mot exprime la pensée et la mesure. — *Le quart de ton*. Chez nous, le dièse ne compte que pour un demi-ton. — *Pour le poids, l'unité est autre*. Chez les Anciens, les mesures de poids n'ont jamais été bien fixées, non plus que toutes les autres.

parties fussent-elles même continues ; mais la chaussure n'est Une à nos yeux que si les diverses parties représentent en effet une chaussure, et qu'elles aient une forme Une et convenable. C'est là ce qui fait que, parmi les lignes de divers genres, c'est celle du cercle qui est la plus Une, parce que cette ligne est entière et complète.

[15] C'est la notion de l'unité qui est le principe du nombre, parce que c'est la mesure primordiale qui est le principe. Dans chaque genre de choses, c'est ce qui fait primitivement connaître la chose qui est la mesure première de ce genre. Or, le principe qui nous fait tout d'abord connaître les choses, c'est l'unité dans chacune d'elles. Seulement, l'unité n'est pas la même dans tous les genres sans distinction. En musique, l'unité est le quart de ton ; en grammaire, c'est la voyelle ou la consonne. Pour le poids,

l'unité est autre, comme elle est différente aussi pour le mouvement. [16] Mais, dans tous les cas, l'unité est indivisible soit en espèce, soit en quantité. Ce qui est indivisible en quantité et en tant que quantité, et est indivisible en tous sens, mais sans avoir de position, c'est l'unité numérique, la monade. Ce qui est indivisible en tous sens, mais qui a une position, c'est le point. La ligne n'est divisible qu'en un sens; la surface l'est en deux sens; et le corps est divisible dans tous les sens, c'est-à-dire dans les trois dimensions. Et en descendant selon l'ordre inverse, ce qui est divisible en deux sens, c'est la surface; ce qui l'est en un seul, c'est la ligne; ce qui est absolument indivisible sous le rapport de la quantité, c'est le point, et l'unité ou monade, la monade n'ayant pas de position, et le point en ayant une dans l'espace.

[17] On peut dire encore que l'unité dans les choses tient, soit à leur nombre, soit à leur espèce, soit à leur genre, soit à leur proportion re-

§ 16. *Sans avoir de position.* J'ai conservé cette formule; mais on pourrait traduire aussi: « Sans avoir de lieu ». Tout ce qui suit jusqu'à la fin du § sur la divisibilité des choses, est fort exact et n'est pas absolument hors de la question; mais je trouve, avec M. Bonitz, que c'est une digression qui n'est pas ici très bien placée. — *Et en descendant selon l'ordre inverse.* Tous ces détails sont bien peu utiles pour la question qu'on traite.

§ 17. *On peut dire encore.* Malgré cette forme de langage, ceci semble un résumé de ce qui précède plutôt qu'une addition. — *Relativement à d'autres.* J'ai ajouté ces mots, que justifient

lativement à d'autres. L'unité numérique résulte de ce que la matière est Une; l'unité d'espèce, de ce que la définition est Une et la même; l'unité de genre, de ce que les choses sont comprises sous la même forme d'attribution ou de catégorie; l'unité de proportion résulte de ce que les choses sont avec d'autres dans une relation pareille.

[18] D'ailleurs, les termes postérieurs sont toujours contenus dans les termes précédents et à leur suite. Ainsi, tout ce qui est Un en nombre est Un aussi en espèce, bien que réciproquement tout ce qui est Un en espèce ne le soit pas toujours numériquement. Tout ce qui est Un en espèce est Un aussi en genre; mais tout ce qui est Un en genre n'est pas Un en espèce, si ce n'est proportionnellement et par analogie; et tout ce qui est Un par proportion relative n'est pas toujours Un en genre. [19] Enfin, il est bien clair que la pluralité est l'opposé de l'unité. Ainsi, la pluralité pour les choses résulte, tantôt de ce qu'elles

les explications données un peu plus bas. — *Sont avec d'autres dans une relation pareille.* Alexandre d'Aphrodise propose plusieurs exemples pour faire mieux comprendre ce passage, celui-ci entre autres: «La source « est au fleuve ce que le cœur « est à l'animal. » Le cœur et la source ont une unité d'analogie ou de proportion; mais le genre de l'un et de l'autre n'est pas du tout le même.

§ 18. *Proportionnellement et par analogie.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 19. *La pluralité est l'opposé de l'unité.* Toutes les considérations applicables à l'unité, le sont négativement à la pluralité, dont les nuances sont précisément contraires à celles de l'unité. —

ne sont pas continues, tantôt de ce que leur matière spécifique, soit primordiale, soit dernière, est divisible, et tantôt de ce qu'il y a pour elles des définitions différentes, pour exprimer leur essence et ce qu'elles sont en elles-mêmes.

De ce qu'elles ne sont pas continues. Tandis que quand les choses sont continues, elles forment une unité. — *Soit primordiale, soit dernière.* Selon que le genre qui les contient est plus ou moins élevé, plus ou moins étendu. — *Est divisible.* C'est la traduction exacte; peut-être vaudrait-il mieux dire : « Est distincte et séparée ». — *Des définitions différentes.* Il semble que sous une autre forme, c'est la répétition de ce qui précède. — *Pour exprimer.* Sous le rapport de la grammaire, il me semble nécessaire d'adopter la variante, d'ailleurs fort légère, que donnent quelques manuscrits, et que M. Bonitz a fait passer dans son texte. — Aristote a traité cette même question de l'unité et de la pluralité dans plusieurs de ses ouvrages, et notamment dans les trois premiers chapitres du livre X. Cette seconde analyse est plus complète à certains égards et plus claire que celle-ci, comme le fait remarquer M. Schwegler. Une comparaison de deux morceaux peut être fort utile à l'interprétation de l'un et de l'autre. Cette première discussion du V[e] livre est rappelée au début du X[e]; mais il est bien probable que cette référence, comme tant d'autres, est l'œuvre d'un des premiers éditeurs de la *Métaphysique*, Andronicus de Rhodes peut-être. Voir la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique*, au 1[er] volume.

CHAPITRE VII

Définition du mot d'Être : double sens de l'idée d'Être, indirect ou essentiel; les attributs de l'Être n'ont qu'un sens indirect et accidentel ; les attributs d'attributs n'ont encore l'Être que plus indirectement ; sens essentiel de l'idée d'Être ; ce sens s'applique à toutes les catégories ; énumération incomplète des catégories; l'idée d'Être confondue parfois avec l'idée de la vérité ; double sens de l'Être pris sous tous les aspects ; Être en simple puissance ; Être en réalité effective et actuelle ; exemples divers. Indication d'études ultérieures sur la puissance et sur l'acte.

Être. [1] Le mot d'Être peut être pris en un sens indirect et relatif, ou en un sens essentiel et en soi. Un sens indirect d'Être, c'est quand on dit, par exemple, que le juste est instruit et que l'homme est instruit, ou quand on dit l'être instruit est homme, s'exprimant en ceci à peu près comme on le fait quand on dit que l'homme instruit bâtit une maison, parce que l'architecte de

§ 1. *Indirect et relatif.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Essentiel et en soi.* Même remarque. Les distinctions faites ici pour le mot d'Être sont tout à fait pareilles à celles qui ont été faites dans le chapitre précédent pour le mot de Un. — *Le juste est instruit.* Attribution d'un attribut à un autre attribut. L'Être ainsi compris est indirect et accidentel. — *Que l'homme est instruit.* Attribution directe et en soi. — *L'être instruit est homme.* Attribution renversée, puisque c'est l'homme qui est instruit, bien plutôt que l'instruit n'est homme. — *Est l'attribut de la première.*

la maison a la qualité indirecte d'être instruit, ou parce que l'homme instruit a la qualité indirecte d'être architecte; car dire qu'une chose est telle chose, cela revient à dire que cette seconde chose est l'attribut de la première. [2] On voit qu'il en est ainsi pour les exemples que nous venons de citer; car, lorsque nous disons que l'homme est instruit, ou quand nous disons que l'être instruit est homme, et encore quand nous disons que l'homme blanc est instruit, ou que l'homme instruit est blanc, c'est que, dans ce second cas, les deux termes sont les attributs ou accidents d'un seul et même être, et que, dans le premier cas, l'attribut s'applique à l'être directement. Quand on dit que l'homme est instruit, c'est que Instruit est son attribut. C'est encore ainsi que l'on dit que le Non-blanc est quelque chose, parce que la chose à laquelle on joint cet attribut a, en effet, l'existence actuelle qu'on lui prête.

Le texte dit précisément : « L'accident ». Dans tous ces emplois du mot et de l'idée d'Être, c'est indirectement qu'on dit de la chose qu'elle Est. A proprement parler, le juste n'est pas, l'instruit n'est pas, l'homme n'est pas; il n'y a que l'individu qui soit réellement.

§ 2. *Pour les exemples que nous venons de citer*. Et dans lesquels la notion d'Être est indirecte et accidentelle, puisqu'elles s'appliquent à des choses qui n'ont pas une existence réelle. On peut d'ailleurs trouver que ces explications n'ajoutent que très peu de chose à ce qui précède. — *Que le non-blanc est quelque chose*. C'est ici le Non-être, auquel on attribue une existence qui ne peut être qu'indirecte et détournée, comme on l'a déjà expliqué bien des fois.

[3] Ainsi, les choses qui ne sont qu'indirectement et auxquelles on n'accorde qu'un rôle d'attributs, sont exprimées sous cette forme, soit parce que les deux attributs appartiennent au même être, soit parce qu'ils sont attribués séparément à cet être, soit parce que l'être dans lequel ils existent est précisément celui qui leur est attribué.

[4] L'Être est en soi et est essentiellement dans toutes les nuances où l'expriment les diverses formes de catégories; car autant il y a de classes de catégories, autant de fois elles expriment l'Être. Ainsi, parmi les catégories, les unes expriment l'existence de la chose; les autres expriment sa qualité; d'autres encore, sa quantité; celles-ci, sa relation; celles-là, son action et sa

§ 3. *Ainsi, les choses qui ne sont qu'indirectement*. C'est la première nuance du mot Être, indiquée au § 1. — *Précisément celui qui leur est attribué*. C'est ainsi que l'on dit que l'être instruit est homme, tandis qu'en réalité, c'est l'homme qui est instruit. Dans ce cas, l'homme sert d'attribut, tandis qu'il est le véritable sujet. Alexandre d'Aphrodise a bien raison, comme le remarque M. Bonitz, d'appeler ces propositions des propositions contre nature, parce que, en effet, elles n'ont rien de naturel, et que c'est une abstraction purement logique d'attribuer le sujet à l'attribut. Voir le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, p. 331, ligne 19, édition Bonitz; voir aussi les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. XXII, § 3, p. 126 de ma tradution.

§ 4. *L'Être est en soi*. C'est la seconde des distinctions faites dans le sens du mot Être, plus haut, § 1. — *Les diverses formes de catégories*. Elles sont, comme on le sait, au nombre de Dix. Voir le traité des *Catégories*, ch. IV, § 1, p. 59 de ma traduction. Ici Aristote n'énumère que huit Catégories au lieu de dix. — *L'Être a la même acception*. Ceci n'est peut-être pas tout à fait exact; et l'exemple cité plus bas ne prouve pas que l'Être soit le

passion; d'autres, le lieu où elle est; d'autres enfin, le temps. L'Être a la même acception dans chacune d'elles; car il n'y a pas la moindre différence à dire que l'homme Est bien portant, ou que l'homme se porte bien; pas plus qu'il n'y en a à dire que l'homme Est en marche, qu'il Est occupé à couper quelque chose, ou bien à dire qu'il marche ou qu'il coupe. Même observation pour les autres catégories.

[5] A un autre point de vue, l'idée d'Être, l'idée qu'une chose Est, signifie que cette chose est vraie. Dire qu'une chose n'Est pas, c'est dire aussi qu'elle n'est pas vraie et qu'elle est fausse. L'affirmation et la négation sont ici sur le même pied. Par exemple, on dit que Socrate est instruit, parce que cela est vrai; ou que Socrate est Non-

même dans toutes les catégories. Ce qui est vrai, c'est que, dans toutes les catégories secondaires, la catégorie de Substance, qui est la première, est toujours sous-entendue; cette catégorie est réellement celle qui répond directement à la notion de l'Être. — *L'homme Est bien portant... l'homme se porte bien*. Cette remarque est très juste; elle a été faite ici pour la première fois peut-être; les grammairiens l'ont recueillie et se la sont appropriée. Ceci revient à dire qu'il n'y a au fond qu'un seul verbe, le verbe substantif, le verbe Être. Dans tous les autres verbes, la notion d'Être est mêlée à quelque autre notion; dans le seul verbe substantif, elle est pure et absolue.

§ 5. *Signifie que cette chose est vraie*. Nous avons conservé cette nuance de langage, et pour nous aussi, ces expressions : « Cela est; cela n'est pas », signifient : « Cela est vrai »; ou « cela n'est pas vrai ». — *Que la diagonale* (ou le diamètre) *est commensurable*. J'ai adopté avec M. Bonitz la variante que paraît avoir suivie Alexandre d'Aphrodise. Il faut évidemment ici Commensu-

blanc, ce qui est également vrai. Mais quand on dit que la diagonale est commensurable, cela n'Est pas, parce que c'est faux. [6] Enfin, quand on dit d'une chose qu'elle Est, qu'on la dit être, cette expression peut signifier tout à la fois que les objets dont il est question sont en puissance, qu'ils peuvent être, ou bien qu'ils sont en pleine et entière réalité. Ainsi, quand nous disons d'un être qu'il voit, cela peut vouloir dire tout aussi bien que cet être a la puissance de voir, ou qu'il voit effectivement. De même Savoir peut signifier tout ensemble pouvoir se servir de la science, ou s'en servir actuellement et en réalité. De même encore, on dit d'une chose qu'elle est en repos, soit que cette chose soit déjà en repos réel, soit qu'elle puisse y être. La même distinction pourrait s'appliquer également à toutes les réalités. Ainsi, l'on dit que la statue de Mercure Est dans le marbre, où elle sera taillée, que la

rable, et non Incommensurable. Voir le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, p. 332, lig. 18, édit. Bonitz.

§ 6. *En puissance... entière réalité*. C'est la dernière nuance de l'Être. Elle n'a pas été annoncée dans le § 1; elle est aussi exacte que les deux autres. — *En pleine et entière réalité*. J'ai paraphrasé le mot d'Entéléchie, qui a toujours pour nous quelque chose d'obscur et d'étrange. — *D'un être qu'il voit*. J'ai dû conserver ce terme un peu général, pour que les deux parties de la pensée fussent en correspondance complète. — *Actuellement et en réalité*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Qu'elle est en repos*. Dans notre langue, cette expression n'est peut-être pas aussi exacte que dans la langue grecque. — *Toutes les réalités*. Le

moitié Est dans la ligne, où elle sera prise; et l'on parle du froment, même quand il n'est pas encore mûr. [7] Du reste, nous dirons plus tard les différents cas où la chose est en puissance, et ceux où elle n'y est pas.

CHAPITRE VIII

Définition du mot de Substance; ce mot signifie d'abord les corps simples, les éléments; il signifie aussi les corps en général, les êtres individuels, sujets des attributs; la substance se confond avec l'essence intrinsèque des êtres, avec ce qui les constitue nécessairement; rôle du nombre, pris pour la substance; l'idée de substance est le fond de la définition; deux acceptions principales du mot de Substance : le sujet, et la forme.

Substance. [1] Substance se dit des corps simples, tels que la terre, le feu, l'eau et tous les éléments analogues à ceux-là; ce mot se dit des corps en général, et des animaux qui en viennent, ou

texte dit positivement : « Les substances ».

§ 7. *Plus tard.* Le livre IX est consacré tout entier à la discussion sur la puissance et sur l'acte, sur la simple possibilité et sur la réalité actuelle. Cette question a été d'ailleurs traitée cent fois par Aristote.

§ 1. *Des corps simples.* Les mêmes explications sont données, et presque dans les mêmes termes, plus loin liv. VII, ch. II, § 1, et liv. VIII, ch. 1er, § 2; et aussi dans le *Traité du ciel*, liv. III, ch. 1er, § 1, p. 222 de ma traduction. Il faut lire également, dans le traité des *Catégories*, le ch. V, consacré tout entier à l'analyse de la notion de substance. Cette analyse est beaucoup plus développée que celle-ci, et en même temps elle est bien plus délicate et bien plus profonde. — *Des corps célestes.* Le mot dont se sert le texte pourrait soulever quelque doute; mais d'après les différents passages qui viennent d'être cités, soit dans le *Traité du ciel*, soit dans la *Métaphysique*, il ne peut rester la moindre obscurité. Il faut ajouter d'ailleurs ici qu'Alexandre d'Aphrodise confirme tout à fait cette explication. — *Jamais être pris pour attributs.* Voir les *Catégories*, ch. V, § 1, p. 60 de ma traduction.

§ 2. *Ou essence.* J'ai cru devoir ajouter ces mots, la notion d'Essence concordant mieux que celle de Substance avec ce qui suit. — *De l'âme.* Voir plus loin, liv. VII, ch. X, § 15, une définition analogue de l'âme.

§ 3. *Toutes les parties.* Ce sont les parties essentielles des choses, c'est-à-dire les parties constitutives, sans lesquelles les choses ne seraient pas ce qu'elles sont. — *Quelques philosophes.* D'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, on peut conjecturer que les philosophes

des corps célestes, et des parties dont ils sont formés. Tous ces êtres sont appelés des substances, parce qu'ils ne peuvent jamais être pris pour attributs d'un sujet, et qu'au contraire ils sont les sujets auxquels tout le reste est attribué. [2] Dans une autre acception, on entend par Substance ou essence, tout ce qui est la cause intrinsèque de l'existence, dans les êtres qui ne sont pas faits pour être jamais les attributs d'un sujet quelconque. C'est ainsi qu'on dit de l'âme qu'elle est la substance, ou l'essence, de l'être animé.

[3] Substance signifie encore toutes les parties qui, dans les êtres comme ceux dont nous venons de parler, définissent et expriment ce que ces êtres sont en eux-mêmes, et dont la suppression entraîne la suppression de l'être total. Par exem-

ple, la surface étant anéantie, le corps est anéanti en même temps, comme le disent quelques philosophes ; et la surface disparaît, si la ligne vient à disparaître. Aussi, et d'une manière plus générale encore, a-t-on dit qu'il en est de même du nombre; car, le nombre étant anéanti, il ne reste plus rien, c'est à dire que le nombre est considéré comme tenant cette place et déterminant toutes choses. [4] Enfin, on appelle substance, dans chaque chose, ce qui la fait ce qu'elle est, et ce dont l'explication constitue la définition essentielle de cette chose.

[5] En résumé, il y a deux acceptions de ce mot de Substance : d'abord, c'est le sujet dernier, qui n'est plus l'attribut de quoi que ce soit, et qui est un être spécial, séparé de tout autre ; en

auxquels Aristote fait ici allusion sont surtout les Pythagoriciens. Alexandre cite aussi le *Timée* de Platon, dont, selon lui, un passage semble prêter à cette critique. Je ne saurais dire précisément quel est ce passage. — *Comme déterminant toutes choses.* C'est cette importance attribuée au nombre qui avait suscité les théories Pythagoriciennes.

§ 4. *Ce qui la fait ce qu'elle est.* C'est la paraphrase de la formule grecque.

§ 5. *C'est le sujet dernier.* C'est celui qui reçoit tous les attributs, et n'est jamais lui-même attribué à quoi que ce soit; en d'autres termes, c'est l'individu. — *De tout autre.* Ces mots que j'ai ajoutés me paraissent indispensables. Aristote ne peut vouloir dire que la substance est séparable au sens où le sont, selon lui, les Idées platoniciennes. Je ne crois pas non plus qu'il veuille dire que la substance soit séparable au point de vue de la raison et de la notion, comme l'ont cru quelques commentateurs. Il est beaucoup plus probable qu'il a entendu dire simplement que l'individu, en tant qu'individu, formait un être

d'autres termes, c'est précisément, dans chaque être individuel, sa forme et son espèce.

CHAPITRE IX

Définition du mot Identité; premier sens du mot d'Identique, pris indirectement par rapport aux attributs d'un même être; second sens du mot d'Identique appliqué à des êtres substantiels; signification du mot Autre ; signification du mot Différent ; signification du mot Semblable, et du mot Dissemblable; opposition de ces deux mots.

Identité. [1] Les choses sont dites Identiques entre elles en un premier sens, qui est indirect. Par exemple, on peut dire que le Blanc et l'Instruit sont choses identiques, parce que ce sont les attributs d'un même être identique. On peut dire aussi que Homme et Instruit sont identiques, parce que l'un de ces termes est réciproquement l'attribut de l'autre. De même, on dit que l'être instruit est homme, parce que l'instruction est

particulier isolé de tout autre; c'est l'essence même de l'individu; voir plus loin liv. VII, ch. III, § 9.

§ 1. *Le Blanc et l'Instruit sont choses identiques.* Cet exemple a quelque chose de forcé et de peu naturel; ces distinctions ne sont pas fausses; mais on peut les trouver bien subtiles et peu nécessaires. — *D'un même être identique.* Qui est l'homme. — *Réciproquement l'attribut de l'autre.* Voir plus haut, ch. VII, § 3, la note, et ch. VI, § 1, aussi la note. —*A l'un et à l'autre.* A Homme et à Blanc. — *Séparément.* J'ai ajouté ce mot. — *Chacun de ces*

l'attribut de l'homme. Instruit peut être à l'un et à l'autre séparément, de même que chacun de ces termes peut-être l'attribut d'Instruit. En effet, l'homme et l'être instruit sont dits identiques à l'homme instruit; et l'homme instruit est identique aux deux autres termes séparés. [2] Aussi, aucune de ces expressions ne peuvent-elles jamais être employées d'une manière générale; car il ne serait pas exact de dire que tout Homme sans exception et Instruit soient identiques. C'est que les termes généraux existent en soi et d'une existence propre, tandis que les attributs accidentels n'existent pas en eux-mêmes, et qu'ils ne peuvent être attribués absolument qu'à des êtres particuliers et individuels. Si Socrate peut bien être pris pour identique à Socrate instruit, c'est que le terme de Socrate n'est pas applicable à plusieurs êtres, et que l'on ne dit pas : Tout Socrate comme on dit : Tout homme.

[3] Il y a donc des choses qu'on appelle identiques dans le sens qu'on vient d'exposer. Mais il y a aussi des choses identiques en soi et essentiellement, ainsi qu'il y a des choses qui sont

termes. Homme et Blanc. — *L'homme et l'être instruit*. Pris isolément. — *Et l'homme instruit*. C'est-à-dire, les deux termes réunis.

§ 2. *Sans exception*. J'ai ajouté ces mots, pour que la pensée fût plus précise. — *Les termes généraux*. On pourrait traduire aussi : « Les universaux ». — *Particuliers et individuels*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 3. *Des choses identiques en soi*. C'est la seconde espèce

Unes en soi ; car pour tous les êtres dont la matière est une en espèce ou en nombre, on dit qu'ils sont identiquement les mêmes, comme on le dit des choses dont la substance est une et identique. [4] Il s'ensuit qu'évidemment l'identité est une sorte d'unité d'existence, soit qu'il s'agisse de plusieurs êtres distincts, soit qu'il s'agisse d'un être unique, qu'on regarde comme plusieurs. C'est ainsi qu'on dit, par exemple, qu'un seul et même être est identique à lui-même ; et alors, on considère cet être unique comme s'il était deux êtres au lieu d'un.

[5] On dit des choses qu'elles sont Autres quand leurs espèces sont multiples, ou quand c'est leur matière ou leur définition essentielle qui le sont. D'une manière générale, Autre est une expression opposée à celle d'Identique. [6] On dit des choses qu'elles sont Différentes, lorsqu'elles sont Autres, tout en étant d'ailleurs identiques sous

d'identité, après l'identité accidentelle ; voir plus haut § 1.

§ 4. *L'identité est une sorte d'unité*. L'expression est juste et très-délicate.

§ 5. *Qu'elles sont autres*. Après la notion d'Identique vient la notion d'Autre, qui en est l'opposé ; ce qui en est dit ici est bien court et bien incomplet, bien que ce soit clair et exact.

§ 6. *Qu'elles sont Différentes*. Entre la notion d'Autre et la notion de Différent, la nuance est légère ; mais la distinction que fait ici Aristote est très acceptable ; et dans notre langue, elle n'est pas moins exacte que dans la langue grecque. Autre et Différent sont des synonymes, qui se rapprochent beaucoup l'un de l'autre, sans cependant se confondre. — *Pourvu seulement que ce ne soit pas en nombre*. J'ai emprunté cette interprétation à Alexandre d'A-

un certain point de vue, pourvu seulement que ce ne soit pas en nombre, mais que ce soit en espèce, ou en genre, ou par une analogie proportionnelle. [7] On appelle encore Différentes les choses dont le genre est autre, et les choses qui sont contraires entre elles ; en un mot, toutes celles qui, dans leur substance, renferment la diversité qui les fait Autres.

[8] On appelle Semblables les choses qui éprouvent complètement la même modification, et celles qui éprouvent plus de modifications identiques que de modifications différentes. Les choses sont Semblables encore quand elles ont une seule et même qualité ; et dans les cas où les choses

phrodise, p. 340, ligne 4 et 338, ligne 27, édit. Bonitz. Elle repose sur le déplacement d'un seul mot; mais elle me semble nécessaire, bien que les éditeurs n'aient pas cru devoir l'adopter. — *Par une analogie proportionnelle.* Voir plus haut, ch. VI, §§ 17 et 18, le sens de cette expression.

§ 7. *On appelle encore Différentes.* C'est le sens le plus ordinaire du mot Différent.

§ 8. *On appelle Semblables.* Voir plus loin, liv. X, ch. III, § 5. — *La même modification.* Les choses sont alors absolument semblables. — *Plus de modifications identiques.* Les choses sont alors partiellement semblables. — *Les choses peuvent changer de contraires en contraires.* Le texte est un peu moins formel. — Dans le livre X, ch. III et IV, Aristote a traité les mêmes questions que celles de ce chapitre IX et du chapitre VI sur l'unité, l'identité, la différence, l'opposition, etc. L'analyse du livre X est à la fois plus complète et beaucoup plus claire que celle-ci. M. Bonitz trouve même que, dans cette dernière, le style est absolument négligé. Je suis d'accord avec lui pour trouver que la discussion du livre V est fort au-dessous de celle du livre X; mais je ne crois pas qu'il y ait ici de la négligence proprement dite. Je serais porté à penser que la rédaction du livre X est de la main même d'Aristote, tandis que celle du livre V serait l'œuvre d'un

peuvent changer de contraires en contraires, la chose qui peut en subir aussi le plus, ou du moins en subir les principaux, est semblable à la chose qu'on lui compare. [9] Les choses Dissemblables sont dites par opposition aux choses Semblables.

CHAPITRE X

Définition du mot Opposé; contradiction, contraires, relatifs, privation et possession ; définition spéciale du mot Contraire; quatre espèces diverses de contraires; contraires dérivés ; nuances diverses de ces mots selon les nuances de l'Un et de l'Être ; définition du mot Autre ; acceptions diverses de ce mot; l'identité est le contraire de l'opposition.

Opposé. [1] On appelle Opposés les deux termes de la contradiction, les Contraires, les Relatifs, la Privation et la Possession, et les états, soit primordiaux d'où sortent les êtres, soit derniers dans lesquels ils se dissolvent, c'est-à-dire, leurs

élève, recueillant les pensées du maître et les reproduisant d'une manière imparfaite. Mais l'empreinte magistrale y est toujours sensible; le style n'est peut-être pas d'Aristote; mais les pensées sont bien de lui. Voir la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique,* au 1er volume.

§ 1. *C'est-à-dire.* M. Bonitz veut supprimer ce petit membre de phrase, qui dans le texte est représenté par un seul mot. M. Bonitz pense qu'il a pour cette suppression l'autorité d'Alexandre d'Aphrodise, et il repousse le témoignage d'Asclépius, qui comprend ce passage

productions et leurs destructions. Pour les attributs qui ne peuvent appartenir simultanément au même sujet, incapable d'ailleurs de les recevoir tous les deux l'un après l'autre, on dit qu'ils sont Opposés, soit qu'on les considère eux-mêmes, soit qu'on regarde aux principes d'où ils sont sortis. Ainsi, par exemple, le brun et le blanc n'appartiennent jamais à la fois au même objet; et voilà pourquoi les principes d'où ils sortent sont également opposés entre eux.

[2] On entend par Contraires les termes qui, étant de genres différents, ne peuvent se rencontrer simultanément dans un seul et même sujet; les termes qui dans un même genre diffèrent le plus possible entre eux; les termes qui diffèrent le plus possible dans un seul et même sujet, capable de les recevoir tour à tour; les termes qui diffèrent le plus possible, tout en ayant la même puissance; enfin, les termes dont la différence est la plus grande possible, soit ab-

comme le fait M. Schwegler, et comme le fait aussi ma traduction. Dans les *Catégories*, ch, x, p. 109 de ma traduction, Aristote ne reconnaît que quatre espèces d'Opposés, laissant de côté celle qu'il place ici la cinquième et dernière. Il en est de même dans la discussion qu'on trouvera plus loin, liv. X, ch. IV. — *L'un après l'autre.* J'ai cru devoir ajouter ces mots. — *Aux principes d'où ils sortent.* L'expression est bien vague, et l'exemple qui suit ne la précise pas davantage. J'ai craint d'aller plus loin.

§ 2. *On entend par Contraires.* Voir sur la théorie des Contraires plus loin, liv. X, ch. IV; et aussi les *Catégories*, ch. XI, p. 121 de ma traduction. — *Tour à tour.* J'ai ajouté ces mots, comme j'ai

solument, soit en genre, soit en espèce. [3] Les Contraires autres que ceux-là sont appelés aussi de ce nom, tantôt parce qu'ils ont les mêmes contraires que ceux qu'on vient de dire, tantôt parce qu'ils sont susceptibles de les recevoir, tantôt parce qu'ils peuvent les faire ou les souffrir, tantôt parce qu'ils les font ou les souffrent effectivement, tantôt parce qu'ils les perdent ou les acquièrent, les possèdent ou en sont privés.

[4] L'Un et l'Être étant pris en plusieurs acceptions, c'est une conséquence nécessaire que tout ce qui leur est attribué ait tout autant d'acceptions diverses. Ainsi, le Même ou l'Identique, l'Autre, le Contraire sont pris dans des sens aussi nombreux; et par suite, le sens d'Autre est différent, selon chacune des catégories. [5] On appelle Autres, sous le rapport de l'espèce, toutes les choses qui, faisant partie du même genre, ne sont pas cependant subordonnées les unes aux autres; toutes celles qui, étant du même

ajouté déjà des mots analogues dans le § 1.

§ 3. *Ils ont les mêmes contraires... ils sont susceptibles de les recevoir.* C'est la distinction de l'acte et de la puissance. — *Ils peuvent les faire... ils les font.* Même remarque.

§ 4. *L'Un et l'Être.* Voir plus haut, ch. VI et VII. — *Leur est attribué.* Ou bien : « leur est relatif ». — *Autre est différent selon chacune des catégories.* C'est-à-dire que la quantité, la qualité, etc., peuvent être Autres. Voir plus loin, liv. X, ch. III, § 7, des explications nouvelles.

§ 5. *Ne sont pas cependant subordonnées les unes.....* Telles sont les espèces d'un même

genre, offrent une différence entre elles; enfin, toutes celles qui sont contraires en substance. [6] Les Contraires sont spécifiquement Autres aussi les uns à l'égard des autres, soit tous sans exception, soit du moins les contraires primitifs, soit lorsque, étant dans la dernière espèce du genre, les choses comportent des définitions Autres. Tels sont, par exemple, l'homme et le cheval, dont le genre est indivisible, mais dont cependant les définitions sont différentes. [7] Enfin, on appelle Contraires toutes les choses qui, étant dans la même substance, ont néanmoins une différence. [8] Les choses sont spécifiquement les Mêmes, quand elles sont exprimées d'une manière opposée à celles qu'on vient d'analyser.

genre. — *Offrent une différence entre elles*. Cette distinction semble rentrer dans la précédente.

§ 6. — *L'homme et le cheval*. Ne sont pas des Contraires à proprement parler. Ce sont seulement des espèces diverses d'un seul et même genre, qui est ici l'Animal.

§ 7. *Dans la même substance*. M. Bonitz s'étonne avec raison de cette formule; il aurait fallu dire : « De la même substance ».

§ 8. *Les Mêmes*. Voir plus haut, le chapitre IX, sur l'identité. — Il faut comparer encore tout ce chapitre à l'analyse des mêmes formules donnée par le livre X, ch. III et IV. Cette dernière analyse est très supérieure.

CHAPITRE XI

Définition des mots Antérieur et Postérieur ; antériorité et postériorité de lieu; antériorité et postériorité de temps ; antériorité et postériorité de mouvement, de puissance, d'ordre et de position ; antériorité et postériorité relatives à la connaissance selon la raison ou selon le témoignage des sens ; les modifications suivent sous ce rapport les sujets auxquels elles s'appliquent ; antériorité résultant de l'indépendance ; citation de Platon ; le sujet est antérieur aux attributs ; la puissance est antérieure à l'acte.

Antériorité, Postériorité. [1] Antérieur et Postérieur ne s'appliquent aux diverses choses que parce qu'on suppose, dans chaque genre, un certain primitif, et un certain principe, qui sert de point de départ ; et alors, l'Antérieur est ce qui se rapproche le plus du principe, qui est déterminé ou absolument et par la nature, ou qui est relatif, ou qui est dans certains lieux, ou qui est sous certaines conditions. Ainsi, pour ce qui regarde le lieu, les choses sont antérieures, parce qu'elles sont plus rapprochées d'un certain lieu

§ 1. *L'Antérieur est ce qui se rapproche le plus*. En admettant une variante que semble avoir eue Alexandre d'Aphrodise, on pourrait traduire encore : « La chose est Antérieure parce qu'elle se rapproche le plus ». La différence est fort légère; et je ne crois pas qu'il soit nécessaire de changer le texte reçu. — *Ainsi*,

déterminé, soit par la nature, comme le milieu par exemple, ou l'extrémité, soit d'un lieu pris arbitrairement. Ce qui en est plus éloigné est Postérieur. [2] A la place du lieu, ce peut être le temps, qui détermine l'Antériorité et la Postériorité. L'Antérieur, en ce cas, est ce qui est plus éloigné de l'instant présent, quand il est question du passé. Ainsi, la guerre de Troie est antérieure à la guerre Médique, parce qu'elle est beaucoup plus loin du moment où l'on parle. Parfois, les choses sont dites Antérieures dans le temps, parce qu'elles sont au contraire plus rapprochées du moment où l'on est, comme c'est le cas pour les choses de l'avenir. Ainsi, les Jeux Néméens sont Antérieurs aux Jeux Pythiques, parce qu'ils sont plus près de l'instant actuel, cet instant étant pris comme principe et point de départ primitif.

[3] D'autres fois, l'Antérieur se rapporte au mouvement; et alors, Antérieur signifie ce qui se

pour ce qui regarde le lieu. Première espèce de l'Antérieur et du Postérieur.

§ 2. *A la place du lieu.* Le texte est plus concis; j'ai dû le développer pour être plus clair. — *Ce peut être le temps.* Seconde espèce de l'Antérieur et du Postérieur. — *Les Jeux Néméens... aux Jeux Pythiques.* Les Jeux Pythiques se célébraient dans la troisième année de chaque olympiade. Les Jeux Néméens pouvaient être Antérieurs ou Postérieurs selon le moment de l'olympiade d'où l'on commençait à compter, et qui pouvait être plus ou moins rapproché du moment où l'on parlait.

§ 3. *L'Antérieur se rapporte au mouvement.* Troisième espèce d'Antérieur et de Postérieur. —

rapproche davantage du premier moteur. C'est ainsi que l'enfant est Antérieur à l'homme; et, dans ce cas, le principe qu'on adopte est considéré comme une sorte de principe absolu. [4] D'autres fois encore, l'Antérieur s'entend de la puissance; et alors, l'Antérieur est ce qui a une puissance prépondérante, ce qui est plus puissant. Par là, on entend une chose qu'une autre chose doit suivre, de toute nécessité, dans ses tendances diverses, cette seconde chose ne venant qu'après l'autre, de telle sorte que, si la première ne donne pas le mouvement, la seconde ne l'a pas; et que, si la première au contraire le donne, la seconde est mue à son tour. Or, c'est la tendance de la première chose qui est ici le principe.

[5] L'Antérieur se rapporte encore à l'ordre et à

Du premier moteur. J'ai conservé cette formule, qui reproduit fidèlement le texte. Peut-être vaudrait-il mieux dire : « Du point initial du mouvement ». — *L'enfant est Antérieur à l'homme.* C'est-à-dire qu'avant de devenir homme il faut passer par l'enfance. — *Qu'on adopte.* Ici comme pour le lieu, plus haut, § 1, le principe peut être arbitrairement choisi. — *Une sorte de principe absolu.* Quoique le terme d'Enfant soit un point de départ bien vague.

§ 4. *L'Antérieur s'entend de la puissance.* Quatrième espèce d'Antérieur et de Postérieur. Ici le mot de Puissance semble être pris dans son sens ordinaire, plutôt que dans son sens métaphysique, bien que les deux sens puissent également convenir dans ce passage. — *Dans ses tendances diverses.* Le mot grec exprime une nuance de Volonté et de libre arbitre qui ne peut appartenir aux choses. J'ai préféré le mot de Tendances, qui peut davantage s'appliquer à tout objet matériel ou rationnel.

§ 5. *A l'ordre et à la position.* Cinquième espèce d'Antérieur et

la position; et ce sens d'Antérieur s'applique partout où les choses ont une distance proportionnelle par rapport à un objet donné. Par exemple, le suivant du Coryphée est Antérieur à l'homme du troisième rang, de même que l'avant-dernière corde est Antérieure à la dernière. Ici c'est le Coryphée qui sert de principe; et là, c'est la corde moyenne.

[6] Voilà donc une première nuance du mot Antérieur, pour les choses dont on vient de parler.

[7] Dans une autre nuance, l'Antérieur se rapporte à la connaissance; et c'est aussi un Antérieur absolu. Pour ce genre d'Antériorité, les choses diffèrent selon que la connaissance s'adresse à la raison ou à la sensibilité. Dans l'ordre de la raison, c'est l'universel qui est Antérieur; pour la sensibilité, c'est l'individuel. En raison, l'attribut est Antérieur au tout que

de Postérieur. — *Le suivant du Coryphée*. Le Coryphée étant le premier, son suivant, ou le parastate, était le second; et l'homme du troisième rang, ou le tritostate, ne venait que le troisième. — *L'avant-dernière corde... la dernière corde*. Nous pourrions dire dans notre système musical : « La tonique est antérieure à la dominante. »

§ 6. *Une première nuance*. Cette première nuance est celle où l'Antérieur et le Postérieur se mesurent par la distance de l'objet au primitif, qui est pris pour point de départ, ou de comparaison. Voir plus haut, § 1. La seconde nuance peut bien passer pour une espèce nouvelle d'Antérieur et de Postérieur; ce serait la sixième.

§ 7. *Un Antérieur absolu*. C'est-à-dire, qui ne peut avoir rien d'arbitraire. — *Que forment l'attribut et le sujet réunis*. J'ai cru

forment l'attribut et le sujet réunis. Par exemple, Instruit est Antérieur à Homme instruit; car la notion totale n'est pas possible sans la partie, quoique Instruit ne puisse pas exister seul, s'il n'y a pas quelqu'un qui soit instruit.

[8] Antérieur s'applique encore aux qualités des choses qui sont antérieures; et c'est ainsi que la *rectitude* d'une ligne peut être dite Antérieure au poli d'une surface; car l'une est une qualité essentielle de la ligne, tandis que l'autre ne concerne que la surface simplement.

[9] C'est bien là ce qu'on entend par Antérieur et Postérieur. Mais, en nature et en essence, les Antérieurs sont les choses qui peuvent exister indépendamment d'autres choses, tandis que ces autres choses ne peuvent pas exister sans elles,

devoir ajouter ces mots, qui sont indispensables pour la clarté de l'expression, et que la suite du contexte justifie.

§ 8. *S'applique encore aux qualités des choses*. Tout comme aux choses elles-mêmes. Ce serait une nouvelle espèce d'Antérieur et de Postérieur. — *La rectitude d'une ligne*. Le mot de Rectitude n'est jamais employé dans notre langue qu'au sens moral; mais j'ai dû l'employer ici au sens matériel, afin d'éviter une trop longue périphrase. Notre langue manque d'un mot spécial. — *L'une*. C'est la Rectitude; l'autre, c'est le poli. Cette espèce d'Antérieur et de Postérieur serait la septième.

§ 9. *Distinction établie déjà par Platon*. On chercherait vainement cette pensée dans les Dialogues de Platon. Il n'est pas probable, comme l'ont cru quelques commentateurs, que ce soit ici une allusion à ce qu'Aristote a dit de la théorie des nombres idéaux de Platon, plus haut, liv. III, ch. III, § 14. Je crois bien plutôt que ce membre de phrase aura été introduit dans le texte par quelque scholiaste. Aristote aurait pris une autre forme pour parler ici de Platon.

distinction établie déjà par Platon. [10] Mais, comme le mot d'Être peut s'entendre en plusieurs sens, c'est le sujet d'abord qui est Antérieur à tout; et voilà comment aussi la substance est Antérieure au reste. Puis, à un autre point de vue, il faut distinguer ici les simples possibilités et les réalités. Il y a des choses qui sont Antérieures en puissance; d'autres qui le sont en réalité. Par exemple, en puissance la moitié de la ligne est Antérieure à la ligne entière; la partie est Antérieure au tout, et la matière l'est à la substance. Mais en réalité, elle est postérieure; car il faut que d'abord l'actualité ait disparu pour que la puissance existe à son tour.

[1] A certain égard, toutes les choses qu'on appelle Antérieures et Postérieures rentrent dans ces dernières nuances; car, en fait de production, les unes peuvent être sans les autres, le

§ 10. *C'est le sujet d'abord qui est antérieur à tout.* Ceci est de toute évidence, puisqu'il faut être d'abord avant d'être quelque autre chose. — *Les simples possibilités.* Ou « les simples Puissances ». — *L'actualité ait disparu.* L'actualité signifie ici le Tout, qui doit être détruit pour que la partie devienne à son tour une individualité substantielle. C'est l'interprétation que donne Alexandre d'Aphrodise, en précisant dans son commentaire ce que le texte laisse un peu trop dans l'obscurité.

§ 11. *Ces dernières nuances.* D'après Alexandre d'Aphrodise, il faut entendre par là la distinction de l'acte et de la puissance, dont il a été question au § précédent. C'est pour le faire bien comprendre que j'ai ajouté le mot Dernières. — *Les unes.* C'est-à-dire, les Actualités peuvent être sans les puissances; et le tout, en se produisant, peut n'avoir pas encore ses parties. Voir la

tout, par exemple, pouvant être sans les parties, tandis qu'en fait de destruction, la partie peut être détruite sans que le tout soit détruit. Et ainsi du reste.

Politique, liv. I, ch. 1er, § 11, p. 8 de ma traduction, 3e édit. — L'idée d'antériorité a été analysée dans les *Catégories*, ch. XII, p. 123 et 125 de ma traduction; Aristote n'y distingue d'abord que quatre espèces de priorité; puis, il en ajoute aussi une cinquième. Ici l'on pourrait en compter jusqu'à sept. C'est d'ailleurs un sujet auquel Aristote est revenu souvent, parce que sans doute il y attachait grande importance. Voir plus loin, liv. VII, ch. X, §§ 3 et suiv.; liv. XIII, ch. VIII, § 16 et *passim*.

CHAPITRE XII

Définition du mot Puissance ou Possibilité ; premier sens du mot de Puissance ; c'est le principe du changement produit sur un autre être ; puissance signifie aussi la faculté de souffrir, ou la faculté d'achever une chose selon une volonté réfléchie ; puissance confondue avec l'immuabilité ; puissance d'action et de repos ; puissance venant des qualités qu'on possède et de celles dont on manque ; puissance du bien ; impuissance opposée à la puissance ; conditions de temps et de lieu. Puissance prise dans le sens de possibilité et d'impossibilité ; définition de l'impossible ; le contraire de l'impossible est nécessairement vrai ; sens divers du mot Possible ; la puissance en géométrie n'est qu'une expression métaphorique ; résumé sur les mots de Puissance et de Possibilité ; l'idée première de la puissance est la faculté de produire un changement quelconque.

Puissance. [1] Puissance désigne d'abord le principe du mouvement, ou du changement quelconque, dans un autre être, en tant qu'il est autre. Par exemple, la puissance de construire ne se trouve

Puissance. La discussion sur la Puissance et le Possible, qui est ici écourtée et obscure, est spécialement développée et tout au long dans le IXe livre; ce livre y est consacré tout entier; ce qui en est dit dans ce chap. XII, n'est peut-être qu'un extrait du livre X. Il sera bon de comparer les deux morceaux. M. Bonitz, dans ses notes, fait deux parts distinctes de ce chapitre : l'une, où il est question de la Puissance; l'autre, où il est question de la simple Possibilité. Il est vrai que parfois ces distinctions de nuances sont applicables aux théories d'Aristote; mais le plus souvent le mot de Puissance est employé dans un sens exclusivement métaphysique, c'est-à-dire dans le sens de Possibilité.

pas dans le bâtiment qui est construit; et si la puissance de guérir peut se trouver dans l'être qui est guéri, ce n'est pas du moins en tant qu'il est guéri. [2] Si donc, généralement parlant, la puissance est le principe du mouvement, ou du changement, dans un autre en tant qu'il est autre, elle peut être aussi pour l'être lui-même la puissance d'être mû par un autre en tant qu'autre. C'est la Puissance qui fait qu'un être qui souffre, souffre une certaine action. Tantôt nous employons cette expression générale, parce que la chose peut souffrir une affection quelconque; et tantôt, cette expression ne s'applique pas à toute affection indistinctement, mais aux

— § 1. *Puissance*. On pourrait traduire aussi « Faculté »; j'ai préféré conserver le mot de Puissance, pour que ce mot puisse rester constamment le même dans tout le chapitre. Il s'agit ici de la Puissance active, comme le prouve l'exemple donné plus bas. La Puissance est dans l'architecte, en ce sens qu'il peut bâtir la maison, dont il est absolument distinct, étant autre qu'elle, et c'est en tant qu'il est autre qu'il a la faculté ou la Puissance de bâtir.— *Dans un autre être, en tant qu'il est autre*. M. Bonitz propose d'ajouter une conjonction : « Ou » en tant qu'il est autre. Je ne crois pas cette correction indispensable, bien qu'elle semble correspondre à ce qui suit sur le malade qui se guérit lui-même. — *Dans l'être qui est guéri*. C'est-à-dire que le médecin peut être malade; et quand il se guérit lui-même, c'est en tant qu'il est autre, puisqu'il se guérit en tant que médecin, différent de lui-même en tant que malade. Voir la *Physique*, liv. II, ch. 1er, § 5, p. 3 de ma traduction.

§ 2. *Pour l'être lui-même*. J'ai ajouté ces mots qui ressortent du contexte, et qui expliquent plus clairement la pensée, en opposant la puissance passive à la puissance active, dont il vient d'être question au § précédent. — *Qui souffre, souffre une certaine action*. Puissance passive. Dans le premier §, Puissance veut dire

seules affections qui améliorent. [3] Parfois encore, la puissance exprime la faculté d'achever une chose comme il convient, ou selon la libre volonté qu'on en a. C'est ainsi en effet que, de gens qui n'ont fait que venir ou que parler, mais qui ne l'ont pas bien fait, ou qui même seulement ne l'ont pas fait selon leur gré, nous disons qu'ils n'ont pas pu venir ou parler. Même remarque s'il s'agissait de la passion au lieu de l'action.

[4] On appelle encore Puissances tous les états dans lesquels les choses sont, ou absolument impossibles, ou immuables, ou tout au moins très-peu susceptibles d'un mouvement qui puisse les détériorer ; car lorsqu'une chose est brisée, broyée, tordue, en un mot lorsqu'elle est détruite, ce n'est pas apparemment parce qu'elle peut, c'est au contraire parce qu'elle ne peut pas, et qu'il lui manque quelque chose. Sous ce rapport, on

que l'être Peut faire ; dans ce second §, Puissance veut dire que l'être Peut supporter une certaine modification.

§ 3. *Nous disons qu'ils n'ont pas pu.* Cette nuance aussi se retrouverait aisément dans notre langue. — *La passion.* Dans le sens du § précédent.

§ 4. *Les choses sont, ou absolument impossibles.* C'est en quelque sorte une Puissance de résistance, une sorte de Puissance négative. — *Parce qu'elle peut... parce qu'elle ne peut pas.* J'ai conservé ces formules qui représentent exactement celles du texte, et qui n'ont rien d'obscur après ce qui précède. — *On appelle impassibles.* Ceci semble une répétition peu nécessaire. — *A cause de la puissance qu'elles possèdent.* Le mot de Puissance paraîtrait être pris ici dans le sens de Force. — *Qu'elles possèdent... qu'elles exercent.* La nuance du

appelle impassibles les choses qui souffrent à peine, ou qui ne souffrent qu'à la longue, à cause de la puissance qu'elles possèdent, ou de la puissance qu'elles exercent, ou de l'état dans lequel elles se trouvent.

[5] Comme le mot de Puissance a tous les sens différents qu'on vient de voir, on dira aussi d'une chose qu'elle est Possible dans des acceptions diverses : l'une d'abord, quand la chose a son principe de mouvement, ou de changement quelconque, dans un autre en tant qu'autre ; car ce qui produit le repos est bien aussi une puissance d'un certain genre. [6] En second lieu, quand c'est une autre partie d'elle-même qui a cette puissance. [7] Enfin, dans une troisième

texte grec n'est pas plus marquée ; toute la différence est d'un substantif à un verbe, ayant l'un et l'autre la même étymologie.

§ 5. *A tous les sens différents qu'on vient de voir.* Le texte n'est pas aussi précis.— *Dans des acceptions diverses.* Même remarque. — *Dans un autre en tant qu'autre.* J'ai conservé ici la leçon vulgaire, comme au § 1. On pourrait, en adoptant la correction de M. Bonitz, traduire aussi : « Dans « un autre, ou en tant qu'autre. » Ce qui m'a empêché d'accepter cette variante, c'est qu'Aristote a précisément indiqué cette nuance dans le § suivant, et alors ce serait faire double emploi. Il faut ajouter que la leçon vulgaire, bien entendue, peut comprendre la seconde nuance aussi bien que la première.— *Une puissance d'un certain genre.* Le texte dit exactement : « un possible ». J'ai d'ailleurs suivi l'interprétation d'Alexandre.

§ 6. *Une autre partie d'elle-même.* Voir plus haut, § 1, l'exemple du médecin qui se guérit lui-même. Le médecin est alors composé en quelque sorte de deux parties : l'une, qui guérit ; l'autre, qui est guérie. Le médecin et le malade forment cependant un seul et même être.

§ 7. *Dans une troisième accep-*

acception, quand la chose a cette puissance de changer, d'une manière quelconque, soit en bien, soit en mal ; car ce qui est détruit semble bien avoir la puissance d'être détruit, ou du moins il n'aurait pas été détruit s'il avait été dans l'impossibilité de l'être. Mais cet être qui peut être détruit doit bien avoir maintenant un certain état, un principe, une cause, qui fait qu'il souffre ce qu'il souffre.

[8] Parfois, la chose semble être possible comme elle l'est, parce qu'elle a et possède certaines conditions ; d'autres fois, parce qu'elle en est privée. Mais si la privation, de son côté, est aussi une sorte de possession, alors tout ce qui est possible l'est sans exception par les propriétés qu'il possède. Dans ce cas, l'Être est homonyme ; et par suite, on dit d'une chose qu'elle est possible tout à la fois, parce qu'elle a telle disposition et tel principe, et aussi parce qu'elle en est privée, si toutefois on peut dire qu'on a une chose quand on en est privé. [9] En un autre sens, on dit d'une chose qu'elle est possible, quand elle n'a pas la puissance de détruire une chose, ou qu'elle n'a pas dans un autre, ou en tant qu'autre, le principe de destruction. [10] On dit encore de toutes les choses qu'elles sont possibles par cela seul qu'il leur arrive, ou de se produire, ou de ne pas se produire absolument, ou de se produire bien. Même dans les choses inanimées, on retrouve une puissance de ce genre : et par exemple, pour des instruments dont l'homme se sert ; car, en parlant d'une lyre, on dit de celle-ci qu'elle peut donner des sons, et de celle-là qu'elle ne le peut pas, par cela seul que les sons qu'elle rend ne sont pas tout ce qu'ils devraient être.

[11] L'Impuissance est la privation de la Puis-

tion. Le texte n'est pas aussi formel. Cette troisième acception semble se rapprocher beaucoup de la première. — *La puissance d'être détruit*. On pourrait traduire aussi : « la possibilité », au lieu de : « la puissance ». — *Qui fait qu'il souffre ce qu'il souffre*. Le texte est moins précis, ici comme ailleurs.

§ 8. *Une sorte de possession*. On pourrait traduire aussi ou « manière d'être » ou « propriété ». J'ai conservé au mot de Possession la signification qu'Aristote lui donne dans les *Catégories*, ch. xv, p. 130 de ma traduction. — *Dans ce cas*. J'ai ajouté ces mots. — *L'Être est homonyme*. L'Être des deux espèces de Possible : l'un, par affirmation directe ; l'autre, par négation ou privation. C'est le sens qu'indique Alexandre d'Aphrodise ; le texte, dans la leçon vulgaire, ne s'y oppose pas, bien que cette leçon ait quelque chose d'embarrassé. M. Bonitz et M. Schwegler ont proposé de la modifier ; mais le changement n'est pas indispensable. Pour le sens d'Homonyme, voir le début des *Catégories*, ch. Ier, § 1, p. 53 de ma traduction. Ce sens est du reste bien connu dans la langue aristotélique.

§ 9. *Ou en tant qu'autre*. J'ai adopté ici la leçon que donnent quelques manuscrits, et que M. Bonitz introduit dans son texte, et M. Schwegler, dans sa traduction allemande. Du reste, ce passage aurait eu grand besoin que l'auteur le développât par un exemple.

§ 10. *Ou de se produire ou de ne pas se produire*. Cette généralité, qui est vague et obscure, s'éclaircit et se précise par l'exemple donné dans la suite du §.

§ 11. *L'Impuissance*. Je suis obligé de me servir de ce mot pour correspondre au mot de Puissance ; d'après tout ce qui

sance; et la disparition, quelle qu'elle soit, du principe en question, disparition qui a lieu, ou d'une manière absolue, ou dans l'être qui devrait naturellement avoir la puissance, ou bien à l'époque où il devrait naturellement déjà la posséder. Par exemple, en partant de l'impuissance à engendrer, on ne peut pas mettre sur la même ligne, et l'enfant, et l'homme, et l'eunuque. [12] Chacune des deux espèces de puissance a une impuissance qui lui est opposée soit que cette puissance soit cause d'un simple mouvement, soit qu'elle produise un mouvement qui mène la chose au bien.

[13] On dit des choses qu'elles sont Impuissantes dans le sens qu'on vient d'indiquer. Mais l'Impuissance se prend encore en un autre sens, je veux dire, le sens de Possible et d'Impossible. On entend par Impossible tout ce dont le contraire est nécessairement vrai; et c'est ainsi qu'il est Impossible que la diagonale soit commensurable au côté, parce que cette proposition est

précède, on voit quel sens y est attaché. Celui qu'il a dans notre langue est assez restreint; et il est d'ailleurs employé de la même manière dans la langue grecque, comme le prouve l'exemple cité à la fin du §.

§ 12. *Chacune des deux espèces*. Le texte n'est pas aussi formel; mais il fallait cette périphrase pour rendre toute la force de l'expression grecque.

§ 13. *Impuissantes... impuissance*. C'est plutôt Impossibles qu'il faudrait dire; mais j'ai dû garder le mot d'Impuissantes pour conserver la corrélation. Du reste, c'est ici que commence la

essentiellement fausse. Et ce n'est pas seulement, parce que le contraire est vrai, mais c'est encore parce qu'il est nécessaire. Ici, par exemple, la diagonale est nécessairement incommensurable. Donc, supposer qu'elle est commensurable, ce n'est pas simplement faux; mais c'est nécessairement faux. [14] Le contraire de cet Impossible, c'est le Possible dans le cas où le contraire n'est pas nécessairement faux. Ainsi, l'on dit qu'il est Possible que telle personne soit assise; car il n'est pas nécessairement faux qu'elle ne soit pas assise. [15] Le mot de Possible signifie donc, d'une façon, et comme on vient de le dire, ce qui n'est pas nécessairement faux; d'une autre façon, ce qui est vrai; et enfin, ce qui peut être vrai. [16] Ce

seconde partie de ce chapitre que M. Bonitz, dans ses notes, intitule avec raison : « de la possibilité ». — *La diagonale*. Dans un carré; ou, si l'on veut aussi, le diamètre, dans un cercle.

§ 14. *Il est Possible que telle personne soit assise*. Notre langue a également toutes ces nuances à peu près de Possible et d'Impossible.

§ 15. *Ce qui est vrai*. M. Bonitz s'étonne qu'Aristote puisse comprendre la réalité vraie dans les Possibles, et il reconnaît là une de ces négligences qui sont trop nombreuses dans ce cinquième livre de la *Métaphysique*. L'observation est juste; mais on pourrait croire que le résumé du Possible présenté dans ce § est l'œuvre d'un scholiaste. Cependant Alexandre d'Aphrodise a déjà, dans son Commentaire, le texte tel que nous l'avons aujourd'hui; et il essaie d'expliquer ce passage, qui paraît l'avoir également choqué. M. Bonitz donne le conseil de ne pas attacher trop d'importance à ces difficultés de détail; et c'est, en effet, un conseil bon à suivre.

§ 16. *Par métaphore*. Ailleurs, liv. IX, ch. I, § 4, Aristote dit qu'en géométrie le mot de Puissance n'est qu'une simple homonymie. Ce sens mathématique du mot de Puissance est déjà em-

n'est que par métaphore qu'on parle de Puissance en géométrie.

[17] En résumé, tous ces Possibles ne se rapportent pas à l'idée vraie de Puissance. Mais tous les Possibles qui s'y rapportent réellement, sont relatifs à la notion première et unique de puissance indiquée plus haut, et celle-là c'est le principe qui cause le changement dans un autre en tant qu'autre. Tous les autres Possibles sont ainsi dénommés, les uns, parce que quelque autre partie d'eux-mêmes a une puissance de ce genre; d'autres, au contraire, parce qu'ils ne l'ont pas; d'autres enfin, parce qu'ils la possèdent dans telle ou telle mesure. [18] Mêmes romarques pour les Impossibles; et par conséquent, on peut conclure que la définition principale de la Puis-

ployé du temps de Platon, qui s'en sert assez fréquemment; entre autres passages, voir le *Théétète*, pp. 50 et suiv. de la traduction de M. V. Cousin. Il est assez probable que cette expression avait été inventée par les Pythagoriciens.

§ 17. *Tous ces Possibles*. C'est-à-dire, les divers sens du mot Possible énumérés dans les §§ 13 et suiv.— *Vraie... réellement*. J'ai ajouté ces mots pour rendre la pensée plus claire. — *Indiquée plus haut*. J'ai ajouté encore ces mots qui ressortent du contexte. — *Dans un autre en tant qu'autre*. Voir plus haut, § 1, la note où cette formule est expliquée. Ici encore, M. Bonitz adopte dans son édition la variante qu'il a adoptée plus haut; je l'ai pour ma part repoussée également, par les motifs que j'ai indiqués plus haut.— *Quelque autre partie d'eux-mêmes*. Ce passage semblerait donner raison à la leçon admise par M. Bonitz; mais d'un autre côté, si Aristote avait déjà exprimé cette pensée, il n'aurait pas besoin de la répéter ici.

§ 18. *Est celle-ci*. Qui n'est autre que la définition établie au début de ce chapitre.

sance première est celle-ci: « Le principe qui « produit le changement en un autre en tant « qu'autre. »

CHAPITRE XIII

Définition du mot Quantité : quantité entendue d'une manière générale ; le nombre, la grandeur ; longueur, largeur, profondeur ; quantités substantielles, quantités indirectes ; nuances et modifications de la quantité ; les quantités indirectes ne le sont que par les objets auxquels elles s'appliquent ; comment le mouvement et le temps sont des quantités.

Quantité. [1] Quantité s'entend de tout ce qui est divisible dans les parties qui le composent, et dont les deux parties, ou chacune des parties forment naturellement une certaine unité et quelque chose d'individuel. [2] La quantité est un nombre, quand elle se compte ; c'est une gran-

Quantité. La notion de Quantité a été étudiée, de nouveau plus loin, liv. X, ch. I, §§ 9 et suiv. ; mais c'est surtout dans les *Catégories*, ch. VI, p. 72 de ma traduction, que l'analyse a été approfondie. M. Bonitz ne se trompe pas en mettant ces autres études fort au-dessus de celle du présent chapitre.

§ 1. *Les deux parties*. Les commentateurs, à commencer par Alexandre d'Aphrodise, n'expliquent pas ces mots, sans doute parce qu'ils les trouvent fort clairs; je crois cependant qu'une explication précise aurait été fort utile. Ceci revient à dire sans doute : « Dans les parties qui le composent, soit que ces parties ne soient que deux, soit qu'elles soient davantage ».

§ 2. *En parties non continues*. C'est ce que nous appelons : « la

deur, quand elle se mesure. On entend par nombre ce qui peut se diviser en parties non continues; et par grandeur, ce qui est divisible en parties qui tiennent les unes aux autres. Quand la grandeur n'est continue qu'en un seul sens, on l'appelle longueur. Quand c'est en deux, on l'appelle largeur; et en trois, c'est profondeur. [3] Entre ces différents termes, la pluralité qui est délimitée et finie, c'est le nombre; la longueur, c'est la ligne; la largeur, c'est la surface; la profondeur, c'est le corps.

[4] De plus, il y a des quantités qui sont ainsi dénommées en soi et par elles-mêmes; d'autres, qui ne le sont qu'indirectement. Ainsi, la ligne est en soi une quantité; l'instruction ne peut être une quantité qu'indirectement. [5] Parmi les quantités en soi, les unes sont des quantités par leur substance propre. Ainsi, la ligne est par sa propre substance une quantité; car dans la dé-

quantité discrète ». — *En parties qui tiennent les unes aux autres.* C'est la quantité concrète. — *Largeur.* Dans notre langue, le mot de Largeur n'a pas tout à fait ce sens; mais elle ne nous offre pas d'autre équivalent; et j'ai dû me contenter de celui-ci.

§ 3. *Délimitée et finie.* En d'autres termes : « Discrète ». — *La largeur, c'est la surface.* Le mot de Surface signifie, pour une quantité continue, qu'elle a largeur et longueur; mais en français nous n'avons pas d'autre expression que celle de Largeur.

§ 4. *L'instruction ne peut être une quantité qu'indirectement.* En ce sens qu'on peut être plus ou moins instruit.

§ 5. *Par leur substance propre.* ou « par leur essence ». — *Le haut et le bas.* Ce sont plutôt encore des positions que des quantités; mais il faut entendre le

finition qui explique ce qu'est la ligne, on fait entrer l'idée de quantité. Les autres espèces de quantités en soi ne sont que les modifications et les qualités de la substance de ce genre : par exemple, le beaucoup et le peu, le long et le court, le large et l'étroit, le haut et le bas, le lourd et le léger, et toutes les nuances de cette sorte. [6] Le grand et le petit, le majeur et le moindre, qu'on les prenne, soit en eux-mêmes soit dans leurs rapports réciproques, sont des modifications essentielles de la quantité, bien que d'ailleurs ces mots puissent, par métaphore, s'appliquer aussi à d'autres choses que la quantité. [7] Quant aux quantités qui ne sont appelées ainsi qu'indirectement, les unes reçoivent ce nom comme l'instruction, dont on parlait plus haut, et qui n'est une quantité, ainsi que la blancheur peut l'être, que parce que l'objet où elles sont est lui-même une quantité. [8] D'autres, au contraire, sont des quantités comme le mouve-

Haut dans le sens d'Élevé, et le Bas dans le sens d'Abaissé.

§ 6. *Le majeur.* Et plus clairement : « le plus grand ». — *Le moindre.* Le plus petit. La correspondance des mots n'est pas aussi complète en notre langue que dans la langue grecque.

§ 7. *Qui ne sont appelées ainsi qu'indirectement.* Voir plus haut, § 4. — *Est lui-même une quantité.* Ceci ne semble pas s'appliquer très-bien à l'idée d'Instruction. Pour la blancheur, la théorie est juste; mais, pour l'être qui est instruit, il n'est pas instruit en proportion de ses dimensions. Voir les *Catégories*, ch. VI, § 17, page 76.

§ 8. *Comme le mouvement et le temps.* C'est surtout dans les *Catégories*, ch. VI, §§ 8 et 9,

ment et le temps. En effet, le temps et le mouvement sont des quantités d'un certain genre et sont des continus, par cela même que ce dont ils sont les affections est divisible. Et l'idée de division s'applique, non pas au corps qui est mis en mouvement, mais à l'espace parcouru; car c'est parce que cet espace est une quantité que le mouvement en est une; et le temps est une quantité, parce que le mouvement en est une aussi.

page 74; et dans la *Physique*, liv. IV, ch. xiv, p. 224, et le liv. V, p. 273, qu'il faut lire l'analyse du temps et du mouvement, considérés l'un et l'autre comme des quantités.

CHAPITRE XIV

Définition du mot Qualité : la qualité est d'abord la différence qui caractérise substantiellement un être ; idée de la qualité dans les êtres immobiles, et spécialement dans les nombres; nombres simples, nombres multiples; second sens du mot Qualité appliqué aux êtres qui changent et se modifient ; rôle du bien et du mal, déterminant surtout les qualités dans les êtres animés, et doués de libre arbitre.

Qualité. [1] Le mot de Qualité, en un premier sens, indique la différence essentielle. Par exemple, l'homme est un animal doué d'une certaine qualité; il est bipède, tandis que le cheval est quadrupède. Le cercle est une figure géométrique qui a une qualité particulière, celle de n'avoir point d'angle; et c'est là la différence essentielle qui constitue sa qualité. Ainsi, dans ce premier sens, la qualité peut être définie la différence essentielle. [2] En un autre sens, le mot

Qualité. L'analyse de la notion de Qualité est beaucoup plus développée dans les *Catégories* qu'elle ne l'est ici. La théorie offre des deux parts des divergences assez marquées, qu'Alexandre d'Aphrodise essaie de concilier. Voir les *Catégories*, ch. viii, p. 92, et le commentaire d'Alexandre, pp. 363 et 365, édition Bonitz. Il est possible que ce chapitre xiv de la *Métaphysique* ne soit qu'un extrait des *Catégories;* et ici encore M. Bonitz trouve que le style d'Aristote est bien négligé.

§ 2. *En un autre sens.* Ce nouveau sens du mot Qualité

de Qualité s'applique aux êtres immobiles, aux êtres mathématiques ; et c'est de cette façon que les nombres peuvent avoir certaine Qualité. Tels sont, par exemple, les nombres multiples, ceux qui ne sont pas pris une seule et unique fois, mais qui ont quelque chose de la surface et du solide, comme sont les nombres multipliés une fois, ou deux fois, par eux-mêmes. La Qualité représente, en ce sens, ce qui subsiste dans l'essence du nombre après la quantité ; car l'essence de chaque nombre, c'est de n'être pris qu'une seule fois en lui-même. Soit, si l'on veut, le nombre six ; son essence n'est pas d'être pris deux fois, trois fois ; mais c'est d'être pris une seule fois ; six est une seule et unique fois six.

[3] On entend, en un second sens, par Qualités les modifications des substances mises en mouvement : je veux dire, la chaleur, le froid, la blancheur, la noirceur, la légèreté et la pesan-

appliqué aux nombres peut paraître assez singulier. — *Par eux-mêmes*. On pourrait entendre aussi qu'il s'agit de nombres multipliés par deux ou par trois ; il est préférable d'entendre qu'il s'agit de nombres élevés à certaines puissances. La comparaison avec les surfaces et les solides me paraît indiquer que c'est là le vrai sens du texte.

§ 3. *En un second sens*. Le texte n'est pas aussi formel ; mais il me semble que c'est là le second sens principal du mot de Qualité ; après la qualité qui fait partie de la substance, vient la qualité proprement dite, qui n'est qu'un mode de la substance individuelle. Voir un peu plus loin la fin du § 4. — *Mises en mouvement*. Ceci ne suppose

teur, et toutes ces variations qui font qu'on peut dire des corps, qui changent, qu'ils deviennent autres qu'ils n'étaient. [4] La Qualité s'entend encore de la vertu et du vice, et, d'une manière plus générale, du bien et du mal. [5] Voilà donc, on peut dire, deux sens du mot Qualité ; et l'un de ces sens est le principal : la Qualité, dans son acception primordiale, est la différence de la substance. La Qualité, dans les nombres, fait partie aussi de la qualité ainsi entendue ; car là encore, c'est une sorte de différence des substances ; seulement, ce sont des substances qui ne se meuvent pas, ou qui du moins sont considérées en tant qu'elles ne sont pas mues. [6] Dans le second sens, le mot de Qualité exprime les modifications des choses qui se meuvent, en tant qu'elles se meuvent, et aussi, les différences des mouvements.

[7] La vertu et le vice peuvent également être

pas un changement de lieu ; mais c'est un mouvement qui se passe dans l'être lui-même, parce qu'il subit un certain changement intrinsèque.

§ 4. *De la vertu et du vice*. Ce sont les qualités morales opposées aux qualités matérielles. Cette étude spéciale est bien plus approfondie dans les *Catégories, loc. cit.*

§ 5. *De la qualité ainsi entendue*. Le texte est moins précis ; voir plus haut, § 2. — *Des substances qui ne se meuvent pas*. C'est sous ce point de vue qu'Aristote a toujours considéré les nombres.

§ 6. *Dans le second sens*. Ce § est en partie une répétition du § 3. Ce sont des négligences de copistes, ou de l'auteur.

§ 7. *Des modifications de ce genre*. C'est-à-dire « des modifi-

rangés parmi les modifications de ce genre; car le vice et la vertu expriment des différences de mouvement et d'action, qui indiquent que les êtres en mouvement font, ou souffrent, le bien ou le mal. En effet, ce qui peut être mû ou agir de telle manière est bon ; ce qui agit de telle autre façon, et d'une façon contraire, est mauvais. [8] D'ailleurs, ce sont surtout le bien ou le mal qui déterminent la Qualité dans les êtres animés, et, parmi ces êtres, dans ceux-là principalement qui sont doués de libre arbitre.

« cations de choses en mouve- « ment ». La vertu et le vice sont des changements moraux qui forment bien aussi une sorte de mouvement.

§ 8. *De libre arbitre*. Le texte dit précisément : la « Préférence »; voir la *Morale à Nicomaque*, liv. III, ch. III, p. 13 de ma traduction. Notre langue n'a pas de mot qui corresponde directement à celui dont se sert Aristote, et qui exprime une préférence réfléchie.

CHAPITRE XV

Définition du mot Relatif : relatifs sous le rapport de la quantité, comme les multiples et les sous-multiples ; relatifs sous le rapport de l'action et de la souffrance ; relatifs numériques, déterminés ou indéterminés ; relatifs de puissance ; relatifs de réalité et d'action ; relatifs de temps ; relatifs de privation ; il n'y a pas de réciprocité entre les relatifs ; un terme est relatif à un autre, sans que cet autre lui soit relatif à son tour ; relatifs en soi ; relatifs par dérivation du genre ; relatifs indirects.

Relation. [1] Par Relatifs, on entend, par exemple, le double et la moitié, le triple et le tiers, et, d'une manière générale, le multiple et le multiplié, le surpassant et le surpassé. [2] Ce sont encore des Relatifs que le corps qui échauffe et le corps échauffé, le corps qui coupe et le corps qui est coupé, en un mot, ce qui agit et ce qui souf-

Relation. Voir, sur la notion de Relation, les *Catégories*, ch. VII, p. 81 et suivantes de ma traduction. La théorie de la Relation est une des plus étendues et des plus approfondies des *Catégories*. Plus loin, dans le livre X de la *Métaphysique*, ch. VI, Aristote revient à diverses reprises sur la notion de Relation, et aussi liv. XII, ch. I.

§ 1. *Par exemple, le double et la moitié*. Ce sont des Relatifs numériques, première espèce de Relatifs. — *Le multiple et le multiplié*. Les termes ne sont pas aussi bien choisis que je l'aurais voulu; mais notre langue ne m'a pas offert d'équivalents plus exacts.

§ 2. *Le corps qui échauffe et le corps échauffé*. Ce sont des Relatifs d'action et de passion, seconde espèce de Relatifs. Ces exemples pourraient être mieux choisis.

fre l'action. [3] Ce sont enfin des Relatifs que l'objet mesuré et la mesure, l'objet qui est su et la science qui le sait, l'objet qui est senti et la sensation qui le perçoit.

[4] Les premiers Relatifs, énoncés plus haut, sont des Relatifs numériques, entendus soit d'une façon absolue, soit d'une façon déterminée dans les rapports des nombres entre eux, ou par rapport à une certaine unité. Ainsi, le nombre Deux rapporté à Un est un nombre défini; mais le multiple, s'il se rapporte encore numériquement à une unité, ne se rapporte plus à un nombre défini, comme serait tel ou tel nombre spécifié. La relation de la moitié en sus à la moitié en moins, numériquement exprimée, s'applique à un nombre défini; mais, quand on parle d'une partie en sus relativement à une partie en moins, c'est tout aussi indéterminé que le double relati-

§ 3. *L'objet mesuré et la mesure*. Troisième espèce de Relatifs. Plus loin, liv. X, ch. VI, § 7, Aristote ne reconnait que deux espèces.

§ 4. *Énoncés plus haut*. Le texte n'est pas aussi précis. — *D'une façon absolue*. Il serait plus exact de dire : « d'une façon indéterminée » ; mais j'ai dû reproduire l'expression dont l'auteur se sert, et qui peut d'ailleurs être comprise dans le même sens. — *Dans les rapports des nombres entre eux*. C'est-à-dire que ce sont des nombres discrets, et non pas des expressions numériques et générales, qui sont nécessairement vagues. — *Le multiple*. En s'en tenant simplement à la locution verbale et toute indéterminée; car le multiple d'un nombre défini serait défini lui-même. — *Spécifié*. J'ai ajouté ce mot pour plus de clarté. — *De la moitié en sus*. C'est-à-dire, par exemple, le rapport de trois à deux. — *Car le nombre*.

vement à l'unité, ou que le surpassant l'est relativement au surpassé ; car le nombre est commensurable, tandis que ces rapports ne se fondent pas sur un nombre commensurable. Le surpassant est d'abord le surpassé ; puis, il est quelque chose de plus; et ce quelque chose d'excédant est absolument indéterminé, puisque, selon le hasard des cas, ce quelque chose peut être égal, ou peut n'être pas égal, au nombre surpassé.

[5] Ainsi donc, tous ces Relatifs, dans leur expression verbale, se rapportent au nombre et à ses modifications possibles. L'Égal, le Pareil, l'Identique, sont bien encore des Relatifs, quoique la nuance en soit autre, puisque tous ces termes se rapportent aussi à une unité. Ainsi, on appelle Identiques les êtres dont la substance est une et même substance ; on appelle Pareils, ceux qui ont une même qualité ; de même qu'on appelle Égaux ceux qui ont une même quantité. Or, c'est l'unité qui est le principe et la mesure

Celui qui est le rapport de trois à deux, et qui vient d'être indiqué. —*Ces rapports*. C'est-à-dire : « une partie relativement à une partie » et « le double relativement à l'unité » ou le surpassant relativement au surpassé, dont il vient d'être parlé. — *Au nombre surpassé*. J'ai ajouté ces mots qui éclaircissent la pensée, et qui me semblent ressortir du texte. Ils sont indispensables.

§ 5. *L'Égal, le Pareil, l'Identique*. L'Égal est l'égal de quelque chose; le Pareil est pareil à quelque chose; l'Identique est identique à quelque chose ; et comme, dans ces trois cas, il y a

du nombre, de telle sorte que tous ces termes sont aussi des Relatifs numériques, sans que ce soit d'ailleurs au même point de vue. [6] Quant à tout ce qui produit une action et à tout ce qui en souffre une, ce sont encore là des Relatifs, qui se rapportent à la puissance de faire et de souffrir, et à toutes les manifestations de ces puissances. Telle est, par exemple, la relation de ce qui peut échauffer à ce qui peut être échauffé, parce qu'il y a là une certaine puissance. Telle est aussi la relation de ce qui échauffe actuellement à ce qui est actuellement échauffé ; de ce qui coupe à ce qui est actuellement coupé, parce qu'il y a là une réalité effective et actuelle. [7] Pour les Relatifs numériques, il n'y a rien d'actuel, si ce n'est au sens que nous avons dit ailleurs ; mais il n'y a point pour eux d'actes, ni de réalités de mouvement.

réciprocité, tous ces termes sont des Relatifs.

§ 6. *Ce qui produit une action... ce qui en souffre une.* Ce sont les Relatifs d'action et de passion, c'est-à-dire que, quand une première chose agit sur une autre, il faut nécessairement qu'il y ait une passion correspondante à cette action. La passion et l'action peuvent être d'ailleurs à l'état de simple puissance, ou à l'état de réalités actuelles.

§ 7. *Que nous avons dit ailleurs.* Il serait difficile de savoir à quel ouvrage d'Aristote ce passage fait allusion. M. Schwegler croit qu'il s'agit de ses ouvrages perdus sur les Pythagoriciens ; et il appuie cette conjecture sur une remarque d'Asclépius, page 719, a, 28, édition de Berlin. Alexandre d'Aphrodise ne se prononce pas sur ce point ; mais il pense que la seule actualité que puissent avoir les nombres, c'est la conception actuelle que s'en forme l'esprit, au moment où il les conçoit. Mais, entre la pensée et l'objet pensé, il n'y a aucune

[8] Les Relatifs de puissance sont aussi des Relatifs de temps. Par exemple, ce qui a fait est relatif à ce qui a été fait, ce qui fera est relatif à ce qui sera fait. C'est encore à ce point de vue du temps que le père est appelé père relativement à son fils; car, d'un côté, il y a ce qui a fait, et, de l'autre, ce qui a été fait et a souffert l'action. [9] D'autres Relatifs, au contraire, le sont par la privation de la puissance. Par exemple, l'Impossibilité est un Relatif de ce genre, ainsi que toutes les choses exprimées sous la même forme; et, par exemple, l'invisible est ce qui n'a pas la puissance d'être vu. [10] Tous les Relatifs de nombre et de puissance sont constamment Relatifs en ce sens que ce qu'ils sont essentiellement est dit d'une autre chose, et non pas, parce que réciproquement cette autre chose peut leur être

réalité de mouvement, comme il est dit un peu plus bas.

§ 8. *A ce point de vue du temps.* Le texte n'est pas aussi précis. — *Le père est appelé père.* Ceci revient à dire que la relation de père à fils tient essentiellement au passé ; pour qu'il existe une relation de ce genre, il faut que le père ait fait le fils, et que le fils ait été fait par le père. Cet exemple, d'ailleurs, paraît ici assez bizarre.

§ 9. *Par la privation de la puissance.* Ces idées ne semblent pas se suivre très régulièrement. Sur l'Impossible, voir plus haut, ch. XII, § 13.

§ 10. *Les Relatifs de nombre et de puissance.* Voir plus haut, §§ 3, 4 et 6. — *Cette autre chose peut leur être appliquée.* L'exemple qui suit fait comprendre assez clairement ce passage. — *Ce qui est mesuré, ce qui est su.* Ce sont des Relatifs de puissance, c'est-à-dire que l'objet peut être relatif sans l'être essentiellement. L'objet qui peut être su n'est un relatif que quand il est su ; l'objet mesuré, que quand il est mesuré, etc. — *Une autre chose*

appliquée. Par exemple, ce qui est mesuré, ce qui est su, ce qui est intelligible, sont appelés des Relatifs, parce que c'est une autre chose qui est mise en rapport avec eux. Ainsi, le mot d'Intelligible signifie qu'il y a intelligence de la chose à laquelle ce mot s'applique. Mais l'intelligence n'est pas un Relatif de la chose dont elle est l'intelligence ; car ce serait répéter deux fois la même chose. De même encore, la vue est la vue de quelque chose ; mais ce n'est pas de ce dont elle est la vue. Il est exact cependant de dire que la vue est un Relatif ; mais c'est par rapport à la couleur, ou à telle autre chose de ce genre. Autrement et de l'autre façon, on ne ferait que se répéter, en disant que la vue est la vue de l'objet dont elle est la vue. [11] Les Relatifs qui sont des relatifs par eux-mêmes, le sont donc de la manière qu'on vient de dire, et aussi, quand

qui est mise en rapport avec eux. L'objet qui peut être su ne devient relatif que quand l'intellirence, qui peut le savoir, est mise en rapport avec lui. — *A laquelle ce mot s'applique.* J'ai ajouté ces mots. — *Un Relatif de la chose dont elle est l'intelligence.* Il est clair qu'il n'y a pas réciprocité de relation entre l'intelligence qui conçoit et l'objet conçu par elle. Tout au plus pourrait-on dire qu'il y a relation de l'intelligence à l'intelligible. Au contraire, il y a réciprocité de relation entre le père et le fils, entre le triple et le tiers, etc. — *Ce serait répéter deux fois la même chose.* Il faudrait par conséquent : « L'intelligence est l'intelligence de telle chose » ; mais l'intelligence appartient exclusivement à l'être intelligent, et non pas à l'objet intelligible, tandis que le père appartient au fils, aussi bien que le fils appartient au père réciproquement.

§ 11. *On dit de la médecine*

les genres auxquels ils appartiennent sont également des relatifs. Par exemple, on dit de la médecine qu'elle est un Relatif, parce que le genre auquel elle appartient, à savoir la science, est aussi un relatif. [12] On appelle encore Relatifs tous les objets qui font que les choses qui les ont sont aussi nommées des Relatifs. Ainsi, l'égalité est un Relatif, parce que l'Égal en est un ; la ressemblance en est un, parce que le semblable est un Relatif, au même titre.

[13] Il y a enfin des Relatifs purement indirects ; et c'est ainsi que l'homme peut être appelé un Relatif, parce qu'accidentellement il peut être considéré comme double, et que le double est un Relatif ; ou bien encore, le blanc peut être pris comme Relatif, quand le même objet est, accidentellement et tout à la fois, double et blanc.

qu'elle est un Relatif. On aurait pu choisir un exemple plus frappant que celui-là.

§ 12. *Parce que l'Égal en est un.* Voir plus haut, § 5.

§ 13. *L'homme peut être appelé un Relatif.* Cet exemple a encore quelque chose d'étrange. — *Le blanc peut être pris comme Relatif.* L'homme étant à la fois blanc et double, on peut dire que le blanc est un relatif comme le double, parce que l'homme blanc peut être double en même temps. — On doit trouver que, dans tous ces détails, la subtilité est poussée bien loin.

CHAPITRE XVI

Définition du mot Parfait : parfait représente toujours quelque chose de complet, à quoi rien ne manque ; perfection de temps ; perfection de mérite ; emploi métaphorique de ce mot appliqué au mal, quand le mal est complet ; perfection relative à la fin des choses et à leur pourquoi ; la mort et la fin des choses ; perfection essentielle ; perfection dérivée.

Parfait. [1] Parfait se dit d'une chose en dehors de laquelle il n'est plus possible de rien trouver qui lui appartienne, fût-ce même la moindre parcelle. Ainsi, pour une chose, quelle qu'elle soit, le temps qu'elle doit durer est Parfait, quand, en dehors de ce temps régulier, il n'est pas possible de saisir un temps quelconque qui soit une partie de celui qu'elle doit avoir. [2] Parfait se rapporte encore au mérite et au bien, qui ne peut plus être surpassé dans un genre donné. C'est ainsi qu'on dit d'un médecin qu'il est Parfait, ou d'un joueur de flûte qu'il est Parfait, quand rien ne leur manque du mérite qui leur

§ 1. *En dehors de laquelle.* Alexandre d'Aphrodise donne une définition plus simple en disant : « Parfait signifie d'abord qu'aucune des parties de la chose ne lui manque ». C'est une première espèce de Parfait.

§ 2. *Au mérite et au bien.* Cette analyse est très exacte ; c'est une nuance morale, et une seconde espèce de parfait. La distinction est juste et délicate.

est spécialement propre. [3] Par métaphore inverse, on applique le mot de Parfait même à ce qui est mal, et l'on dit : « Voilà un Parfait sycophante ; « Voilà un Parfait voleur, » tout aussi bien que parfois on dit de pareilles gens qu'on les trouve excellemment bons : « C'est un excellent sycophante; c'est un excellent voleur. » [4] La vertu est aussi une sorte de perfectionnement; car pour toute chose, pour toute substance, on la dit Parfaite, lorsque, dans le genre de vertu qui lui convient, il ne lui manque rien de ce qui doit en constituer l'étendue naturelle.

[5] On appelle encore Parfaites les choses qui parfont et atteignent une bonne fin; car elles sont Parfaites, par cela seul qu'elles parfont cette fin. Une conséquence de ceci, c'est que, la fin des choses étant une extrême et dernière limite, on transporte métaphoriquement le mot de Parfait aux choses les plus mauvaises, et que l'on

§ 3. *Par métaphore inverse.* Le texte n'est pas tout à fait aussi formel. — *Même à ce qui est mal.* Notre langue a ces nuances aussi bien que la langue grecque.

§ 4. *Perfectionnement.* J'ai voulu rendre par ce mot la nuance spéciale du mot grec. — *L'étendue naturelle.* Le texte dit précisément : « la grandeur »; et cette expression semble avoir choqué aussi M. Schwegler, qui fait remarquer que le mot de « Grandeur » ne peut être pris ici dans son acception ordinaire.

§ 5. *Qui parfont.* J'ai voulu, en prenant ce mot peu usité, me rapprocher le plus possible du mot Parfait. En grec, c'est le mot de « fin » qui est en rapport étymologique avec le mot Parfait. — *Aux choses les plus mauvaises.* Ceci est, en partie du moins, une répétition de ce qui vient d'être dit au § 3. — *En parlant de la mort.* Le mot grec qui corres-

dit d'une chose qu'elle est Parfaitement perdue, qu'elle est Parfaitement détruite, quand il ne manque plus rien à la ruine et au mal, et qu'on est absolument au bout. C'est ainsi qu'en parlant de la mort, on dit, la fin dernière, parce que la fin des choses et la mort sont l'une et l'autre des extrêmes, de même que la fin et le pourquoi des choses sont des extrêmes également.

[6] En résumé, les choses dites Parfaites essentiellement et en soi, sont ainsi dénommées selon les différents sens qu'on vient de voir : les unes, parce que, en fait de bien, rien ne leur manque, et qu'elles n'ont en bien, ni aucun excès, ni aucun défaut ; les autres, parce que, d'une manière générale, elles ne peuvent être surpassées en leur genre, et qu'il n'y a plus rien à demander en dehors de ce qu'elles sont. [7] Quant aux autres choses qu'on appelle Parfaites, c'est par rapport à celles-là qu'on les nomme ainsi, soit parce qu'elles sont, ou qu'elles présentent, quelque chose d'analogue au Parfait, soit parce qu'elles

pond à celui de Mort peut aussi avoir simplement le sens de Fin ; mais je crois qu'il s'agit ici spécialement de la fin de la vie. Il semble que ce soit également l'avis de M. Bonitz. — *La fin et le pourquoi*. C'est la traduction exacte du texte.

§ 6. *D'une manière générale*. Sans considérer si la notion de Parfait s'applique à quelque chose de bien, ou à quelque chose de mal. — *En dehors de ce qu'elles sont*. C'est la répétition de ce qui a été dit plus haut, § 1.

§ 7. *Quant aux autres choses*. Qui ne sont parfaites qu'indirectement. et qui ne le sont pas par elles seules. Aristote aurait pu citer quelques-unes de ces choses.

s'accordent avec elles, soit parce qu'elles soutiennent tel ou tel autre rapport avec les choses qui sont primitivement appelées Parfaites.

CHAPITRE XVII

Définition du mot Terme ; double sens du mot Terme ; il peut être aussi bien le point de départ que le point d'arrivée ; le Terme se confond avec le pourquoi et le but final ; rapports et différences du Terme et du Principe.

Terme. [1] Le Terme d'une chose quelconque, c'est son point extrême, en dehors duquel il n'y a plus rien à prendre du primitif, et en deçà duquel se trouve tout l'essentiel. [2] Le Terme est aussi la forme limitée d'une grandeur, ou de ce qui a une grandeur quelconque. C'est enfin le but de chaque chose ; et par là, j'entends le point où aboutit le mouvement et l'action, par oppo-

— *Primitivement*. Dans l'acception essentielle et première du mot.

Terme. J'ai préféré ce mot à ceux de Limite ou de Borne, qui auraient pu rendre aussi le sens du mot grec.

§ 1. *En deçà*. Le texte dit précisément : « En dehors ». On peut trouver que cette définition est un peu générale et un peu vague.

§ 2. *La forme limitée*. J'ai ajouté ce dernier mot. — *De ce qui a une grandeur quelconque*. La forme, en effet, est la limitation de l'objet, ou de l'être, quel qu'il soit ; elle le circonscrit, et elle le fait distinguer de tout le reste. — *Le but*. Dans la langue grecque, le même mot exprime le But et le Terme. Dans notre langue, les deux mots sont séparés par une assez forte nuance.

sition au point d'où il part. [3] Parfois cependant, le mot de Terme a les deux significations, et il exprime tout ensemble, et le point de départ et le point d'arrivée, le pourquoi ou le but final de la chose, sa substance, et ce qui la fait être essentiellement ce qu'elle est. C'est là, en effet, le Terme et le but de la connaissance; et si c'est le Terme de la connaissance, ce doit être aussi le Terme de la chose. [4] Ainsi évidemment, toutes les significations que peut avoir le mot de Principe, le mot de Terme les a en nombre égal. On peut même dire qu'il en a davantage; car le principe est une sorte de Terme, tandis qu'un Terme n'est pas toujours un Principe.

§ 3. *Parfois cependant.* On pourrait croire que tout ce § est une glose ajoutée par quelque scholiaste. — *De la connaissance.* Le mot est un peu vague; je n'ai pas cru devoir préciser davantage ma traduction, parce qu'il aurait fallu une longue périphrase.

§ 4. *Qu'il en a davantage.* M. Bonitz remarque avec raison que ceci n'est pas très exact; et que c'est en contradiction avec le chapitre 1er de ce livre, où les acceptions du mot Principe sont plus nombreuses que ne le sont ici celles du mot Terme. C'est encore une négligence.

CHAPITRE XVIII

Définition de l'expression de En soi; elle signifie d'abord la forme et l'essence des choses ; puis, leur matière et leur sujet; rapports de l'idée de En soi et de l'idée de Cause; application de cette expression à la position et au lieu ; application aux éléments essentiels de la définition; application au primitif du genre, et à ce qui n'a pas d'autre cause que soi.

En soi. [1] L'expression de En soi peut avoir plusieurs acceptions diverses. Un premier sens, c'est la forme et la substance essentielle de chaque chose: Bon En soi, par exemple e bien En soi. [2] En un autre sens, En soi désigne le primitif où une chose se trouve naturellement : la couleur, par exemple, est dans un primitif,

§ 1. *En soi.* L'expression grecque que je traduis ici ne correspond pas, du moins dans la forme, à celle que je suis obligé de prendre dans notre langue. Cette difficulté n'est pas spéciale à la langue française, et les autres l'éprouvent tout comme elle. Aussi, bien des traducteurs se sont bornés à reproduire simplement la formule sous sa forme grecque, sans même essayer de l'interpréter. Je crois que les mots « En soi », que j'ai adoptés, sont encore les plus convenables, comme reproduisant le mieux la pensée de l'auteur. On pourrait peut-être aussi traduire par : « En tant que ». — *Bon En soi.* Ou « Bon En tant que bon ».

§ 2. *Le primitif.* L'exemple qui suit explique clairement ce qu'on doit entendre par là. La couleur est dans la surface premièrement; et ce n'est qu'en second lieu qu'elle est dans le corps. La surface est donc le lieu primitif de la couleur. Il ne faut pas, d'ailleurs, attacher à ces analyses logiques et physiques grande importance.

qui est la surface des corps. [3] Ainsi, la chose à laquelle s'applique primordialement l'expression de En soi, c'est la forme ou l'espèce; puis, en second lieu, En soi, signifie la matière et le sujet primordial de chaque chose. [4] L'expression de En soi a d'ailleurs autant de nuances que celle de Cause pourrait en avoir. Ainsi, quand on parle de l'objet En soi pour lequel telle personne est venue, cela signifie la cause qui l'a fait venir. Le sujet En soi sur lequel telle personne a eu tort ou a eu raison, dans une discussion, est la cause qui a rendu son raisonnement faux ou victorieux. [5] En soi peut s'appliquer encore à la position qu'on a prise, et l'on dit : En tant qu'il se tient debout, En tant qu'il marche, pour indiquer, dans toutes ces expressions, la situation et le lieu qu'on occupe essentiellement.

[6] Par conséquent, l'expression de En soi se prend nécessairement en des acceptions di-

§ 3. *La forme ou l'espèce.* J'ai dû mettre cette alternative dans ma traduction, parce que le mot grec a ces deux sens, qui sont ici l'un et l'autre également acceptables. Notre langue n'a pas pour ceci de mot spécial.

§ 4. *Autant de nuances que celle de Cause.* Voir plus haut, ch. II. — *De l'objet En soi.* J'ai dû prendre cette formule un peu bizarre pour continuer celles qui ont figuré dans les §§ précédents. — *Le sujet En soi.* Même remarque. Cette formule pourrait être rendue clairement par cette traduction : « De l'objet « essentiel pour lequel, etc. »; « le sujet essentiel sur lequel, « etc., etc. » L'autre traduction est plus concise.

§ 5. *Peut s'appliquer encore à la position.* Cette application de la formule de En soi peut sembler assez étrange.

§ 6 *Ce qu'elle est essentielle-*

verses. En soi exprime d'abord pour chaque chose ce qu'elle est essentiellement : par exemple, Callias est Callias En soi, c'est-à-dire il est ce qu'est essentiellement Callias.

[7] En second lieu, En soi exprime tout ce qui entre dans l'essence d'un être. Ainsi, Callias est En soi un être animé; car la notion d'animal entre dans la définition de Callias, puisqu'il est un animal d'une certaine espèce, un être animé.

[8] En soi s'entend encore de ce qui se trouve primitivement dans l'objet, ou dans une de ses parties. Par exemple, la surface est blanche En soi; l'homme est En soi un animal, un être vivant, puisque l'âme est une partie de l'homme, et que c'est en elle que se trouve primitivement la vie dont il est animé. [9] On entend encore par l'expression En soi ce dont une autre chose n'est

ment. C'est, sous une autre forme, une répétition du § 1.

§ 7. *Tout ce qui entre dans l'essence.* C'est-à-dire, tous les attributs qui font partie de la définition essentielle de l'être. — *Un être animé.* Paraphrase du mot qui précède.

§ 8. *De ce qui se trouve primitivement.* L'exemple de la couleur éclaircit ce qu'il faut entendre par là. « La surface est blanche en soi », parce que la surface est le primitif de la couleur, comme on l'a vu au § 2. — *L'âme est une partie de l'homme.* C'est à peine si ce langage est correct dans le système du Péripatétisme lui-même. L'âme étant l'Entéléchie du corps, l'achèvement du corps, elle est essentiellement l'homme, et il semble bien qu'elle en serait le tout plutôt que la partie. Aristote veut dire que l'homme étant composé d'un corps et d'une âme, on peut considérer l'âme comme une simple partie de cette totalité qui s'appelle Homme.

§ 9. *Bien des causes, l'animal, le bipède.* J'ai dû reproduire

pas cause. L'homme peut avoir, si l'on veut, bien des causes, l'animal, le bipède, etc.; mais néanmoins l'homme En soi est homme. [10] Enfin, on appelle En soi tout ce qui appartient à l'être seul, et en tant que lui seul possède la qualité en question. C'est en ce sens que tout ce qui est séparé est dit être En soi.

fidèlement l'expression grecque; mais il n'est peut-être pas fort exact de dire que l'animal, le bipède, sont des causes de l'homme. Ce sont des genres auxquels il appartient, et qui sont plus ou moins étendus, les uns par rapport aux autres. — *L'homme En soi est homme.* C'est presque une tautologie.

§ 10. *Seul possède la qualité en question.* Le texte n'est pas aussi formel.— *Séparé est dit être En soi.* Séparé et En soi sont presque des expressions identiques dans la langue d'Aristote.

CHAPITRE XIX

Définition du mot Disposition.

Disposition. [1] On appelle Disposition, dans une chose qui a des parties, l'ordre qu'elles présentent, soit relativement au lieu, soit relativement à la puissance, soit relativement à l'espèce. [2] C'est qu'il y a là une sorte de position, comme le mot même de Disposition le fait assez entendre.

§ 1. *Disposition.* Notre langue n'offre pas d'équivalent meilleur, et j'ai dû me contenter de celui-là. — *Relativement à la puissance.* Je crois que le mot de Puissance a ici sa signification métaphysique; en puissance, un être peut être disposé à agir de telle ou telle façon. — *Soit relativement à l'espèce.* C'est-à-dire simplement que la chose ou l'être a telle ou telle forme; il faut se rappeler qu'en grec la forme et l'espèce sont rendues par le même mot. Voir dans le chapitre précédent, § 3.

§ 2. *Position... Disposition.* Ce rapprochement de mots a lieu dans notre langue aussi bien que dans la langue grecque. — On peut trouver que cette analyse de la Disposition est bien écourtée. Elle n'était peut-être pas très nécessaire; mais, du moment qu'on la donnait, il fallait la développer davantage.

CHAPITRE XX

Définition du mot Possession ou État : premier sens dans lequel ce mot peut être pris ; second sens de ce mot, qui se confond presque entièrement avec celui de Disposition ; une simple partie de la chose suffit pour la caractériser de cette façon.

Possession. [1] En un premier sens, on doit entendre par Possession une sorte d'acte réciproque de ce qui possède et de ce qui est possédé : par exemple, un phénomène intérieur ou un mouvement; car, lorsque l'un fait et que l'autre est fait, il y a, comme intermédiaire entre l'un et l'autre, l'action qui fait la chose. Ainsi, entre celui qui porte ou possède un vêtement, et entre le vêtement qui est possédé ou porté, il y a l'intermédiaire du port et de la Possession. [2] Il est évident, d'ailleurs, qu'on ne peut pas posséder

§ 1. *Possession.* Le mot de Possession est encore moins satisfaisant que celui de Disposition, au chapitre précédent. Voir les *Catégories*, ch. VIII, §§ 3 et suiv., p. 95, et ch. X, § 11, pp. 113 et suiv. de ma traduction. — *D'acte réciproque.* J'ai ajouté l'épithète, que justifie ce qui suit. Le mot d'Acte est pris ici au sens métaphysique de Réalité. — *Un phénomène intérieur.* C'est le sens exact, je crois, du mot grec par opposition au mouvement, qui est plutôt extérieur. — *L'action qui fait la chose.* Ceci peut sembler bien subtil. — *Porte ou possède.* Il n'y a que le dernier mot dans le texte. — *Possédé ou porté.... du port et de la Possession.* Même remarque.

§ 2. *Il est évident d'ailleurs.*

cette Possession; car alors la série irait à l'infini, si l'on pouvait dire qu'on possède la Possession de ce qui est possédé. [3] En un autre sens, Possession peut signifier la disposition d'après laquelle on dit d'un être, qu'il est en bon ou mauvais état, soit en lui-même, soit par rapport à une autre chose. C'est en ce sens que la santé est une Possession d'un certain genre ; car elle est une disposition toute spéciale. [4] Pour employer ce mot de Possession, il suffit même qu'il y ait une partie seulement de la chose qui ait cette disposition; et voilà comment le mérite de simples parties constitue une certaine Possession pour la chose entière.

La réflexion est juste ; mais on ne voit pas trop pourquoi elle est placée ici. Ce § entier est peut-être la glose d'un scholiaste.

§ 3. *La disposition.* C'est le sens où le mot de Possession est plus particulièrement pris dans les *Catégories*, ch. XV, p. 130 de ma traduction.— *Une Possession.* Ou « un état, » ou « une manière d'être ».

§ 4. *Le mérite de simples parties.* Il eût été bon de donner des exemples.

CHAPITRE XXI

Définition du mot Passion ; en un premier sens, c'est la qualité ; en un autre sens, c'est la réalisation des qualités, surtout des mauvaises ; passion peut avoir aussi le sens de malheurs et de grandes peines.

Passion. [1] En un premier sens, Passion signifie la qualité qui fait dire d'un être qu'il peut devenir autre qu'il n'était. Ainsi, le blanc et le noir, le doux et l'amer, la pesanteur et la légèreté, et toutes les qualités analogues, sont des affections ou Passions des corps. [2] En un autre sens, Passion signifie encore les actes mêmes de ces qualités, et les changements effectifs des unes aux autres. Parmi ces changements et mouvements divers, c'est surtout aux changements et aux mouvements mauvais que le mot

§ 1. *Passion.* Ce mot est pris aussi au sens métaphysique dans ce premier §; plus loin, il sera pris dans le sens vulgaire. Le mot grec a toujours la signification d'une souffrance plus ou moins douloureuse, plus ou moins dommageable; notre mot de Passif, si ce n'est celui de Passion, est pris dans une acception assez analogue.

§ 2. *Les actes mêmes de ces qualités... les changements effectifs.* C'est-à-dire, la réalité actuelle de ce qui n'était d'abord qu'une disposition et une tendance. — *Pénibles ou dangereux.* Le mot du texte comprend dans son étymologie propre la notion de Souffrance, nuance que le mot de Passion ne représente pas toujours en français, si ce n'est

de Passion s'applique, et très-particulièrement à tous ceux qui sont pénibles ou dangereux. [3] Enfin, on applique ce mot de Passion, d'affection, de souffrance, aux plus grandes infortunes et aux plus grands chagrins.

CHAPITRE XXII

Définition du mot Privation ; premier sens, absence d'une qualité qui n'est pas naturelle ; second sens, absence d'une qualité de nature, relativement au temps, à la partie, à la condition, à la manière ; privation signifie aussi l'ablation des choses ; privations exprimées par des particules négatives ; privation confondue avec la petitesse de la chose, sa difficulté, ou sa mauvaise disposition ; sens vrai du mot Privation.

Privation. [1] Le mot de Privation s'emploie, en un premier sens, pour dire d'une chose qu'elle n'a point les qualités qui lui seraient naturelles. Il y a aussi Privation, même quand la nature n'a pas voulu que l'être eût cette qualité ; et c'est ainsi qu'on peut dire d'une plante qu'elle est

quand il s'agit de la Passion du Christ.

§ 3. *D'affection, de souffrance.* J'ai ajouté ces deux mots.

Privation. Sur la Privation, voir les *Catégories*, ch. x, § 11, pp. 112 et suiv. de ma traduction.

§ 1. *D'une plante qu'elle est Privée de la vue.* C'est une expression certainement fort singulière, si ce n'est absolument inusitée, en grec comme en français.

privée de la vue. [2] En un autre sens, Privation signifie que la chose n'a pas la qualité qu'elle devrait avoir, soit qu'elle-même, ou au moins son genre, dût posséder cette qualité. Par exemple, on dit d'un homme aveugle qu'il est privé de la vue, tout autrement qu'on ne le dit de la taupe; car, pour la taupe, c'est le genre qui est frappé de cette Privation ; pour l'homme, c'est l'individu pris en lui seul. [3] On emploie le mot de Privation quand la chose n'a pas ce qui lui est naturel, au moment où elle devrait l'avoir. Ainsi, la cécité est bien une Privation de certain genre; mais on ne dit pas d'un être, quel que soit son âge, qu'il est aveugle ; on le dit seulement quand il n'a pas la vue à l'âge où il devrait l'avoir naturellement. [4] De même, on dit qu'il y a Privation quand l'être n'a pas la qualité que la nature lui attribue, soit dans le lieu, soit dans la relation, soit dans la condition, soit de la

§ 2. *Ou au moins son genre.* Il est possible en effet que l'individu soit Privé quand son genre ne l'est pas; mais la réciproque ne serait pas également vraie; et quand le genre est Privé, il est impossible, sauf une monstruosité, que l'individu ne le soit pas. — *En lui seul.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 3. *Au moment où elle devrait l'avoir.* C'est alors une privation purement temporaire. — *Quel que soit son âge.* C'est ainsi que la plupart des jeunes animaux sont privés de la vue au moment où ils viennent au monde; ils ne sont pas aveugles pour cela ; seulement ils sont privés de la vue un certain temps. Ce ne serait que dans le cas où la vision n'aurait pas lieu pour eux au temps voulu par la nature, qu'on devrait dire qu'ils sont aveugles.

§ 4. *Soit dans le lieu.* On pourrait comprendre encore que le Lieu signifie ici la Partie.

manière où la nature voudrait qu'il possédât cette qualité. [5] L'ablation violente d'une chose quelconque s'appelle aussi Privation.

[6] Toutes les expressions de négation qui se forment par des particules privatives, composent autant de Privations correspondantes. Ainsi, on appelle inégal ce qui n'a pas l'égalité que naturellement il devrait avoir ; on appelle invisible ce qui n'a pas du tout de couleur, ou ce qui n'a qu'une couleur insuffisante ; de même qu'on appelle apode, ou ce qui n'a pas du tout de pieds, ou ce qui n'en a que de mauvais. [7] Parfois, la Privation, c'est de n'avoir la chose qu'en petite quantité; et c'est ainsi qu'on dit d'un fruit qu'il n'a pas de noyau, parce que son noyau est très petit; ce qui revient à dire qu'à un égard quelconque la chose est défectueuse. [8] Parfois encore, la Privation consiste en ce que la chose ne se fait

§ 5. *L'ablation violente.* Il est facile d'imaginer une foule de cas de ce genre, ne serait-ce que le cas d'une blessure qui prive d'un membre. Seulement la privation est la conséquence de l'ablation; ce n'est pas l'ablation elle-même.

§ 6. *Par des particules privatives.* J'ai dû prendre une expression plus générale ; mais le texte, ne regardant que la langue grecque, dit précisément : « les négations qui se forment par l'A privatif. » Ceci n'aurait pas convenu à notre langue qui compose surtout ses privatifs par la préposition latine In. — *Apode.* Ce mot grec, composé comme Aristote vient de le dire, est passé dans notre langue scientifique.

§ 7. *En petite quantité.* Cette nuance de la privation rentre dans celle qui est indiquée au § précédent, en parlant « d'une couleur insuffisante » pour que l'acte de la vision puisse avoir lieu.

§ 8. *Ne se fait pas aisément...*

pas aisément, ou en ce qu'elle se fait mal. Ainsi, l'on dit d'une chose qu'elle est indivisible, non pas seulement parce qu'elle n'est pas divisée, mais encore parce qu'elle ne peut pas l'être aisément, ou qu'elle l'est de travers. [9] Parfois, la Privation veut dire que la chose n'a rien absolument de la qualité en question. Ainsi, on ne dit pas d'un borgne qu'il est aveugle; mais on le dit de celui dont les deux yeux ont perdu la vue. Voilà encore comment tout le monde n'est pas bon ou méchant, juste ou injuste, mais que l'on a aussi des qualités moyennes.

se fait mal. Notre langue a, comme la langue grecque, ces nuances d'expression.

§ 9. *La chose n'a rien absolument.* C'est le sens le plus ordinaire de la Privation. — Sur la Privation, voir plus loin, liv. X, ch. IV, § 6, une analyse plus profonde que celle-ci, sans qu'elle soit beaucoup plus étendue.

CHAPITRE XXIII

Définition du mot Avoir : d'abord l'idée d'Avoir peut se confondre avec l'idée d'action ; dans un second sens, Avoir signifie Servir de réceptacle ; Avoir signifie aussi la contenance ; Avoir dans le sens de soutenir, ou dans le sens de tenir en cohésion ; significations du mot Être correspondantes à celles du mot Avoir.

Avoir. [1] Avoir peut se prendre en plusieurs sens. Premièrement, cette expression peut signifier que la chose agit selon sa nature propre, ou selon son penchant. Ainsi, l'on dit que la fièvre A son empreinte sur le visage de telle personne, que les tyrans Ont la domination des cités, que les gens enveloppés d'un habit Ont cet habit. [2] Avoir s'applique aussi à la chose dans laquelle se trouve une autre chose, comme en son réceptacle. Ainsi, l'on dit que l'airain A la

§ 1. *Avoir.* Sur le sens d'Avoir, il faut consulter les *Catégories*, ch. XV, p. 130 de ma traduction. Ce qui jette une certaine obscurité sur toutes ces théories, c'est que, dans la langue grecque, le mot qui signifie Avoir peut également signifier Être. Dans notre langue, il n'a pas ce double sens. — *A son empreinte.* J'ai dû prendre cette tournure pour rendre la nuance du texte qui dit simplement : « La fièvre A cet homme. » Nous dirions plutôt : « Cet homme A la fièvre », comme l'auteur lui-même le dit quelques lignes plus bas.

§ 2. *L'airain A la forme de la statue.* Parce que la statue est en effet dans l'airain, ou en airain. — *Que le corps A la fièvre.* Ce qui, dans notre langue du moins,

forme de la statue, et que le corps A la fièvre. [3] En un autre sens, Avoir se dit du contenant où se trouvent les choses contenues; car, en parlant d'un objet contenu, on dit que le contenant l'A dans sa contenance. Par exemple, nous disons que le vase A telle capacité de liquide, que la ville A tant d'habitants, et que le navire A tant de matelots; et c'est encore ainsi que le tout A telles et telles parties.

[4] On dit encore d'une chose, qui en empêche une autre de se mouvoir, ou d'agir selon sa tendance, qu'elle A telle influence sur cette seconde chose. Ainsi, l'on dit des colonnes qu'elles Ont la force de soutenir les masses énormes qu'elles supportent. C'est de même encore que les poètes imaginent qu'Atlas A le poids du ciel sur les épaules, de peur sans doute que le ciel ne tombe sur la terre, comme se le figurent certains philosophes parmi ceux qui étudient la nature. [5] C'est aussi de cette manière qu'on dit, de ce qui retient

est une expression plus naturelle que de dire que c'est « la fièvre qui A le corps ».

§ 3. *Le vase A telle capacité... la ville A tant d'habitants.* Toutes locutions qui sont également usitées et régulières en français, aussi bien qu'en grec.

§ 4. *Qu'elle A telle influence.* Ce sont là des nuances presque uniquement verbales. — *Atlas A le poids du ciel.* Voir la même pensée, *Traité du Ciel*, liv. II, ch. I, § 4, p. 117 de ma traduction. — *De peur sans doute.* Il y a aussi dans le grec cette nuance d'ironie. — *Qui étudient la nature.* Ce sont les philosophes de l'École d'Ionie, dont Aristote a surtout exposé les théories matérialistes dans le Ier livre.

§ 5. *Sans cette force de cohésion.* Le texte n'est pas tout-à-fait aussi formel.

les choses, qu'il A la force de les retenir, comme si, sans cette force de cohésion, toutes les parties allaient se séparer les unes des autres, chacune selon son impulsion propre.

[6] Il est d'ailleurs évident que l'expression « Être dans quelque chose, », a des acceptions analogues et consécutives à celle du mot Avoir.

§ 6. *Être dans quelque chose.* Il eût été utile de donner quelques exemples à l'appui de cette assertion. Le sens du mot Avoir se confond souvent en grec avec celui du mot Être; mais notre langue ne nous offre pas cette commode analogie.

CHAPITRE XXIV

Définition du mot Provenir ; ce mot peut se rapporter à la matière ou au mouvement ; il se rapporte aussi au composé et à ses parties ; ou bien à l'inverse, il se rapporte aux parties qui forment le tout ; Provenir se rapporte enfin à l'origine et au temps.

Provenir. [1] Provenir de quelque chose se dit, en un sens, d'une chose qui sort d'une autre, comme de sa matière ; et en ceci, il peut y avoir encore deux nuances du mot de Matière : l'une, où la matière est le genre primordial ; l'autre, où elle est l'espèce dernière. Par exemple, on peut dire que tous les liquides ou fusibles Proviennent de l'eau, c'est la première nuance ; ou que la statue Provient de l'airain, c'est la seconde. [2] En une autre signification, Provenir

Provenir. La formule grecque est un peu différente et elle signifie : « Être de quelque chose », comme on dit d'une statue qu'elle Est d'airain. Mais je n'ai pas dû conserver cette formule, parce qu'elle n'aurait pu convenir également dans tous les cas.— § 1. *Le genre primordial*. C'est le genre le plus élevé et le plus étendu. — *L'espèce dernière*. Celle qui touche à l'individu. — *Proviennent de l'eau*. En d'autres termes, aussi on pourrait dire : « Sont de l'eau », comme on pourrait dire également que « la statue Est de l'airain ». Mais la force de l'expression grecque ne serait pas de cette manière rendue suffisamment. J'ai dû prendre une autre tournure.

§ 2. *Au principe d'où est venu*

s'applique au principe d'où est venu le mouvement initial. Par exemple : D'où est Provenue cette rixe ? D'une insulte ; car c'est l'insulte qui a été le point de départ de la rixe qui a eu lieu. [3] Parfois, Provenir se rapporte au composé, à l'assemblage de la matière et de la forme. C'est ainsi qu'on dit des parties qu'elles Proviennent d'un tout, qu'on dit d'un vers qu'il Provient de l'Iliade, et que telles pierres Proviennent de telle maison. C'est que la forme des choses est leur fin ; et tout ce qui a atteint sa fin spéciale est fini et parfait.

[4] Quelquefois, on entend le mot de Provenir en ce sens où l'on dit que l'espèce Provient de la partie. Ainsi, l'on pourrait dire que l'homme Provient du bipède, et que la syllabe Provient de la lettre, bien que d'ailleurs ce soit en un autre sens. C'est encore ainsi que l'on dit que la

le mouvement initial. C'est la cause motrice.

§ 3. *A l'assemblage de la matière et de la forme.* Le texte n'est pas tout-à-fait aussi développé. — *Qu'elles Proviennent d'un tout*. Il serait plus naturel de dire simplement : « qu'elles Viennent d'un tout » ; mais l'autre expression n'est pas incorrecte, et j'ai dû la préférer. — *C'est que la forme des choses*. Ceci est vrai sans doute ; mais on ne voit pas bien comment cette pensée tient, ni à ce qui précède, ni à ce qui suit.

§ 4. *L'espèce Provient de la partie*. Cette nuance peut paraître bien subtile, même après les précédentes. On entend ici, par le mot Partie, une partie de la définition, comme le prouve l'exemple cité. — *L'homme Provient du bipède*. En ce sens que la notion de Bipède fait partie de la définition spécifique de l'homme. — *Ce soit en un autre sens*. La lettre est une partie matérielle de

statue Provient de l'airain; car la substance composée Provient d'une matière sensible; mais l'espèce Provient de la matière de l'espèce. [5]Voilà déjà divers sens du mot Provenir; mais il suffit qu'une de ces nuances existe seulement dans une partie de l'être, pour qu'on emploie ce mot. Ainsi, l'on dit que l'enfant Provient du père et de la mère, que les plantes Proviennent de la terre, parce que l'enfant et les plantes Proviennent de quelque partie spéciale de la terre et des parents.

[6] En un autre sens, Provenir n'indique que la succession dans le temps. Par exemple, on dit que la nuit Provient du jour, que l'orage Provient du beau temps, parce que l'un Vient après l'autre. Parfois, l'on emploie cette expression pour des choses qui peuvent se changer l'une

la syllabe, tandis que Bipède n'est qu'une partie toute logique de l'homme.— *La substance composée.* C'est-à-dire ici la Syllabe, dont la lettre est une partie sensible, soit pour notre ouïe, soit pour notre vue. — *La matière de l'espèce.* C'est le genre supérieur; et ici, c'est le genre Bipède pour l'espèce homme.

§ 5. *Il suffit qu'une de ces nuances.* Autre distinction encore bien subtile.

§ 6. *Que la succession dans le temps.* Ici, le mot de Provenir répond moins bien à la formule grecque; mais j'ai dû le garder. — *La nuit Provient du jour.* Nous disons : « La nuit vient après le jour ». — *L'orage Provient du beau temps.* Nous disons : « L'orage vient après le beau temps ». — *On dit d'un voyage sur mer.* Ici, je n'ai pas pu employer le mot de Provenir, parce que notre langue ne le permet pas; la formule grecque est plus flexible. — *Il Part de l'équinoxe.* Nous ne pourrions pas dire : « Il provient de l'équinoxe ». — *On dit des Thargélies.* Les Thargélies étaient des fêtes en l'honneur

dans l'autre, comme celles qu'on vient de citer. D'autres fois, on l'emploie quand il n'y a qu'une des choses qui puisse succéder chronologiquement à l'autre. Ainsi, on dit d'un voyage sur mer qu'il Part de l'équinoxe, parce que c'est après l'équinoxe qu'il a eu lieu; de même qu'on dit des Thargélies qu'elles comptent à partir des Dionysiaques, parce qu'elles Viennent après.

d'Apollon et de Diane; elles se célébraient dans le mois de Thargélion, auquel elles avaient donné leur nom, et qui correspondait, à ce qu'on suppose, au mois d'avril. C'était le onzième mois de l'année athénienne. Les Dionysiaques ou Fêtes de Bacchus ne se célébraient ordinairement que tous les trois ans.

CHAPITRE XXV

Définition du mot Partie : partie signifie, en général, une division d'une quantité quelconque ; en particulier, la division qui mesure exactement le tout ; le mot de Partie peut être pris sans aucun rapport à la quantité ; parties du genre, parties de l'espèce, parties de la définition.

Partie. [1] Dans un premier sens, le mot de Partie veut dire ce en quoi une quantité peut être divisée, de quelque manière que ce soit ; car toujours ce qu'on enlève à une quantité en tant que quantité est une Partie ; et c'est ainsi qu'on dit que Deux est une certaine partie de Trois. [2] D'autres fois, on n'applique le mot de Partie qu'à ce qui peut mesurer exactement la quantité. C'est ainsi qu'on peut dire que si, en un sens, Deux est une Partie de Trois, il ne l'est pas en un autre sens. [3] Dans une acception différente, on entend par Parties ce en quoi le genre

§ 1. *De quelque manière que ce soit.* La division peut varier à l'infini ; mais toujours ce qu'elle produit, ce sont des parties du tout, qui est divisé. — *Deux est une certaine partie de Trois.* C'est-à-dire qu'il en est les deux tiers.

§ 2. *Mesurer exactement.* C'est un sous-multiple, par exemple. Le mot de Partie a, dans ce cas, une signification restreinte. Mais Deux, ne pouvant pas diviser Trois exactement, n'est plus en ce sens une partie de Trois.

§ 3. *Le genre pourrait se diviser.* Le texte dit précisément :

pourrait se diviser sans aucune intervention de quantité ; ce sont là ce qu'on appelle les Parties du genre ; et c'est en ce sens que les espèces sont les Parties du genre qui les comprend. [4] Partie signifie encore ce en quoi un tout se divise, ou ce dont le tout est composé, que ce soit d'ailleurs, ou l'espèce elle-même, ou la chose qui a l'espèce. Par exemple, l'airain peut être appelé Partie de la sphère d'airain, du cube d'airain, parce que l'airain est la matière où réside la forme. C'est encore ainsi qu'un angle est une Partie de la figure. [5] Enfin, on peut appeler Parties d'un tout les éléments qui entrent dans la définition essentielle expliquant de chaque chose ce qu'elle est. C'est ainsi que le genre même peut être considéré comme faisant Partie

L'Espèce. J'ai préféré le mot Genre à cause de ce qui suit. — *Sans aucune intervention de quantité.* En effet, la Partie est prise alors en un sens purement logique, où la quantité n'a plus rien à faire.

§ 4. *Partie signifie encore.* Ce sens du mot Partie est le moins ordinaire, d'après les exemples cités. — *L'airain peut être appelé Partie de la sphère d'airain.* C'est là certainement une locution peu naturelle. — *Un angle est une Partie de la figure.* Celle-ci au contraire l'est tout à fait. L'angle fait bien partie de la figure, tandis que l'airain est la matière de la sphère, bien plutôt qu'il n'en est une partie.

§ 5. *Parties d'un tout.* Le tout est ici une définition, qui se compose en effet de parties diverses, dont la réunion fait comprendre ce qu'est le défini. — *Le genre même... Partie de l'espèce.* En effet, pour définir l'homme, qui est une espèce, on dit qu'il est un animal bipède, c'est-à-dire qu'on exprime le genre auquel il appartient, plus la différence. — *L'espèce fasse aussi Partie du genre.* Puisqu'en effet le genre se compose de ses

de l'espèce, bien que, à un autre point de vue, l'espèce fasse aussi Partie du genre.

CHAPITRE XXVI

Définition du mot Tout ; double sens de ce mot, pris au sens numérique, ou au sens de totalité ; le contenant et l'universel ; le continu et le fini ; emploi simultané des deux sens du mot Tout dans certains cas ; exemples divers pour éclaircir ces expressions et leurs nuances.

Tout. [1] Le mot Tout se dit d'une chose à laquelle il ne manque aucune des parties qui la constituent dans sa totalité naturelle ; et aussi du contenant, qui enveloppe les choses contenues, de telle sorte que ces choses forment une certaine unité. [2] Ceci encore peut s'entendre de deux manières : ou bien chacune des choses

espèces, qui en sont comme les parties.

§ 1. *A laquelle il ne manque aucune des parties.* C'est à peu près dans les mêmes termes que plus haut, ch. XVI, a été défini le Parfait. — *Du contenant qui enveloppe les choses contenues.* Ceci peut s'appliquer au genre, et aux espèces qui le composent dans sa totalité. — *Une certaine unité.* Les espèces qui forment un genre composent entre elles une unité, qui est celle du genre. Ainsi, dans ce §, il y a deux nuances : la totalité qu'on pourrait appeler intégrante, et la totalité numérique. La totalité intégrante est celle de la chose prise avec toutes les parties qui la composent ; la totalité numérique est celle de plusieurs choses réunies sous une unité, quelle que soit d'ailleurs cette unité.

§ 2. *Peut s'entendre de deux manières.* Par les exemples

contenues est une unité individuelle ; ou bien l'unité ne résulte que de l'ensemble de ces choses. Ainsi, l'universel, et en général ce qui est exprimé comme formant un tout, est universel, en ce sens qu'il renferme plusieurs termes à chacun desquels il peut être attribué, et que tous ces termes n'en sont pas moins chacun une unité individuelle : par exemple, un homme, un cheval, un dieu, parce qu'on peut dire de tous qu'ils sont des êtres animés.

[3] Dans le second sens, le mot de Tout s'applique au continu et au fini, quand l'unité résulte de plusieurs parties intégrantes qui existent tout au moins en puissance dans le continu, lorsqu'elles n'y sont pas absolument réelles. Et ici, cette nuance du mot Tout se trouve bien plutôt dans les choses que crée la nature que dans les produits de l'art. Déjà, nous l'avons fait remarquer plus haut à propos de l'Un, quand nous avons dit que la totalité d'une chose est une sorte d'unité.

donnés, il paraît bien qu'il s'agit ici de la totalité numérique. — *On peut dire de tous.* Chacun de ces êtres forme une unité individuelle, pourvue de toutes ses parties ; et tous réunis, ils forment un nombre : « Tous sont des êtres animés ».

§ 3. *S'applique au continu.* C'est alors la totalité intégrante. — *Dans les choses que crée la nature.* Voir la même pensée plus haut, ch. VI, § 4. — *Déjà... quand nous avons dit.* Voir plus haut, ch. VI, §§ 4 et 14 des idées analogues, qui sont répétées ici,

[4] En un autre sens, comme la quantité a un commencement, un milieu et une fin, on emploie le mot de Tout au sens numérique là où la position des parties, que les choses peuvent avoir, ne fait aucune différence; mais on le prend au sens de Totalité là où la position fait une différence. Dans les cas où ces deux conditions à la fois sont possibles, on applique aux choses le mot Tout pris, soit numériquement, soit dans le sens de totalité. [5] Les deux nuances du mot Tout sont possibles toutes les fois que le déplacement ne change rien à la nature de la chose qui reste la même, et qui ne change que de forme, comme il arrive pour de la cire, ou pour un vêtement.

§ 4. *La position... que les choses peuvent avoir.* Le texte n'est pas tout-à-fait aussi précis. Les unités qui forment le nombre n'ont pas de position; car, quelle que soit leur position, leur nombre ne change pas. Le nombre est précisément ce dont les parties n'ont pas de position; au contraire les parties de la ligne, de la surface en ont une; voir plus haut, ch. VI, § 16. Ceci est le sens qui s'offre tout d'abord; mais ce n'est pas celui qu'Alexandre d'Aphrodise donne à ce passage. Selon lui, les choses où la position ne fait pas de différence sont les choses homogènes, comme l'eau, l'air, etc., tandis qu'il y a des choses où la position des parties fait une grande différence, comme le visage, la main, ou le corps d'un animal quelconque. — *Au sens de Totalité.* C'est, par exemple, la ligne qui, étant un continu, se mesure, mais ne se compte pas. Mais c'est plutôt le visage ou le corps, comme le dit Alexandre. — *Numériquement.* Ma traduction a dû être un peu plus précise que ne l'est le texte grec.

§ 5. *Pour la cire ou pour un vêtement.* La cire change de forme sans changer de nature, suivant qu'on la configure de telle ou telle manière; il en est de même du vêtement. — *Soit au sens numérique.* Ici comme plus haut, le grec n'est pas aussi

On peut dire également de ces choses Tout, soit au sens numérique, soit au sens de Totalité; car elles ont ces deux caractères. [6] Mais en parlant de l'eau, des liquides ou du nombre, on emploie le mot de Tout au sens numérique; mais on ne dit pas Tout le nombre, Toute l'eau, dans le sens de totalité, si ce n'est par métaphore. [7] On dit Tous au pluriel numériquement, quand il s'agit d'objets auxquels le mot de Tout peut s'appliquer au singulier, pour qu'ils forment une unité; et le mot Tout s'y applique, parce qu'on les considère comme des objets séparés. Par exemple, Tout ce nombre, Toutes ces unités.

précis que ma traduction. — *Elles ont ces deux caractères.* Il eût été bon de donner une explication moins concise.

§ 6. *On ne dit pas Tout le nombre, Toute l'eau.* Il est présumable que, dans la langue grecque, il était impossible d'employer ces locutions; elles sont tout-à-fait régulières dans la nôtre.

§ 7. *Tous au pluriel numériquement.* J'ai été obligé de paraphraser le texte, afin de le rendre intelligible dans une traduction; en grec, les cas des mots et les désinences suffisent pour que la pensée soit claire. Ce qui dans tout ce chapitre peut l'obscurcir, c'est que notre langue n'a qu'un seul mot pour rendre l'idée numérique de Tout, et l'idée de totalité, que ce mot représente aussi. On emploie également le mot Tout, soit pour exprimer un nombre, soit pour exprimer l'intégralité d'une chose; on dit également Tout homme, et Tout l'homme. Le grec a deux mots différents pour rendre cette différence logique : Pâs et Holos. l'allemand en a deux, comme le grec : Aller et Ganzer. Nous sommes moins riches; et dans ce cas, notre pénurie est regrettable, parce que la distinction des deux idées est très-réelle.

CHAPITRE XXVII

Définition du mot Mutilé ou incomplet ; ce mot ne s'applique pas indifféremment à une quantité quelconque ; conditions de l'application régulière de ce mot ; position essentielle des parties ; continuité et choix spécial des parties ; exemples d'une coupe, de l'ablation d'un membre, et de la calvitie.

Mutilé. [1] Le mot de Mutilé, ou Incomplet, ne s'applique pas à toutes les quantités au hasard et indistinctement ; il s'applique seulement à celles qui peuvent être divisées, et qui forment un tout. Ainsi, le nombre Deux n'est jamais appelé un nombre Mutilé, quand on lui retranche une quelconque de ses deux unités, puisque jamais la mutilation, dans son sens vrai, ne peut être égale à ce qui reste. [2] D'ailleurs, on ne peut pas appliquer absolument à un nombre, quel

Mutilé. La définition de ce mot semble assez singulièrement placée dans un traité de Métaphysique; mais elle correspond à celle du mot Tout, donnée dans le chapitre précédent. J'ai ajouté : « ou incomplet » pour éclaircir l'expression et lui donner un sens plus étendu; mais le mot grec a spécialement le sens de Mutilé, et ce n'est que par extension qu'il peut recevoir le sens d'Incomplet, d'Imparfait. — § 1. *Dans son sens vrai.* J'ai ajouté ces mots, pour plus de clarté. — *Égale à ce qui reste.* Et c'est le cas quand de Deux on retranche Un; de part et d'autre, la quantité est égale, puisque, de part et d'autre, il y a l'unité.

§ 2. *Qu'il subsiste une coupe.* Voir plus bas, § 6. — *Il cesse*

qu'il soit, l'idée de Mutilation ; car il faut, pour qu'il y ait Mutilation, que l'essence de la chose demeure. Par exemple, pour dire d'une coupe qu'elle est Mutilée, il faut encore qu'il subsiste une coupe ; mais, pour le nombre, il cesse d'être le même. [3] Il faut de plus, pour qu'on puisse appeler les choses Mutilées, qu'elles aient des parties diverses. Et encore ne peut-on pas le dire de toutes choses ; car on ne peut pas le dire du nombre, par exemple, bien qu'il puisse avoir des parties dissemblables ; et c'est ainsi que Cinq se compose de Deux et de Trois.

[4] D'une manière générale, on n'applique jamais l'idée de Mutilé aux choses où la position des parties est tout à fait indifférente, comme l'eau et le feu ; mais, pour que cette idée s'applique, il faut que la position des parties importe à l'essence même de la chose. [5] Il faut en outre que les choses soient continues, pour qu'on puisse dire qu'elles sont Mutilées. Ainsi, par exemple,

d'être le même. La nuance est fort délicate ; mais elle est juste. Le nombre, auquel on retranche quelque chose, n'est plus le même nombre ; il est diminué ; il n'est pas mutilé.

§ 3. *C'est ainsi que Cinq.* Le texte n'est pas aussi précis; mais j'emprunte, au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, le développement que j'ajoute.

§ 4. *A l'essence même de la chose.* Ou « à l'existence ». Voir les exemples cités plus bas, § 6.

§ 5. *L'harmonie se forme de parties dissemblables.* Il semble au contraire que l'on peut dire d'une harmonie qu'elle est Mutilée ou Incomplète; mais il est possible que, dans la langue grecque, cette nuance d'expression fût différente. Alexandre

l'harmonie se forme de parties dissemblables, qui ont une certaine position ; et cependant on ne dit jamais d'une harmonie qu'elle est Mutilée. [6] Même pour les choses qui forment une totalité, on ne dit pas qu'elles sont Mutilées, parce qu'une de leurs parties quelconques en a été retranchée ; car il ne faut pas que ce soient des parties essentielles, ni des parties placées d'une façon quelconque. Ainsi, une coupe n'est pas Mutilée, parce qu'on y fait un trou ; mais elle l'est, si on lui a brisé une anse ou un bord. L'homme n'est pas Mutilé, parce qu'on lui a ôté un peu de chair, ou la rate ; mais il l'est, s'il a perdu une de ses extrémités, et non pas même une extrémité quelconque, mais une extrémité qui ne peut plus revenir une fois qu'elle a été enlevée tout entière. Et voilà pourquoi l'on ne dit pas des gens chauves qu'ils sont Mutilés.

d'Aphrodise prétend qu'une harmonie ne peut jamais être appelée Mutilée ou Incomplète, parce qu'elle n'est pas continue ni entière, mais que les parties qui la composent sont définies et isolées. L'explication peut ne pas paraître très-satisfaisante.

§ 6. *Il ne faut pas que ce soient des parties essentielles.* Car alors l'être n'existerait plus ; et pour qu'il y ait Mutilation au sens propre du mot, il faut que l'essence de la chose demeure ; voir plus haut, § 2. Alexandre d'Aphrodise cite l'exemple d'une tête coupée. On ne peut pas dire en ce cas que l'animal est mutilé ; car l'animal n'existe plus ; mais on dira très-bien d'un homme qu'il est Mutilé, s'il a une oreille ou un doigt de moins. — *Ou la rate.* Il semblerait d'après ceci que, dès le temps d'Aristote, les chirurgiens étaient en mesure de pratiquer l'ablation de la rate. Il n'y a rien dans Hippocrate concernant cette opération.

CHAPITRE XXVIII

Définition du mot Genre : le genre est d'abord la succession continue d'êtres de même espèce, l'auteur de la race étant un homme ou une femme ; idée commune appliquée à plusieurs espèces ; le genre dans les définitions est la notion essentielle ; en résumé, le mot de Genre a trois sens principaux ; conditions qui constituent la différence de genre ; chaque catégorie forme un genre particulier de l'Être.

Genre. [1] Genre s'entend de la génération successive et continue d'êtres qui sont de la même espèce. Ainsi l'on dit : Tant que le Genre humain existera, pour dire : Tant que continuera la génération successive des hommes. [2] On entend aussi par Genre, ou Race, l'origine d'où certains êtres ont reçu le mouvement initial qui les a amenés à la vie. C'est ainsi que l'on dit, de ceux-ci qu'ils sont de race Hellénique, de ceux-là, qu'ils sont de race Ionienne, parce que les uns viennent d'Hellen, et les autres, d'Ion, consi-

§. 1. *La génération successive et continue.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte ; le Genre ainsi compris dans cette première acception représente surtout la Race. — *De la même espèce.* On pourrait presque dire, la Famille. Dans notre langue, le mot Genre n'offre pas les mêmes nuances, et je n'ai pu l'employer toujours.

§ 2. *On entend aussi.* Le texte est un peu moins précis. — *Genre ou Race.* Il n'y a qu'un seul mot dans le grec ; j'ai dû en mettre deux à cause de ce qui suit. — *De race Hellénique.* On ne pour-

déré comme leur premier auteur. L'idée de Genre se tire plutôt du générateur qu'elle ne se tire de la matière; ce qui n'empêche pas qu'elle puisse se rapporter aussi à un auteur féminin; et c'est ainsi qu'on parle de la race de Pyrrha. [3] Genre a encore le sens qu'on lui donne quand on dit que la surface, parmi les figures de géométrie, est le Genre de toutes les surfaces, que le solide est le Genre de tous les solides, attendu que chacune des figures est telle ou telle surface, et que tout solide est également tel ou tel solide particulier; et c'est toujours le genre qui est le sujet où se manifestent les différences. [4] Dans les définitions, on entend encore par Genre le primitif intégrant, qui exprime essentiellement ce qu'est la chose, et dont les qualités sont ce qu'on appelle les différences.

[5] Telles sont donc les diverses acceptions du mot Genre. En un sens, il exprime la généra-

rait pas dire : « de Genre Hellénique ». — *De la matière.* La matière est prise ici pour la femme ou la femelle, le père étant le générateur, ou le moteur initial de toute la race.

§ 3. *Genre a encore le sens.* Il semble que cette acception du mot Genre rentre en grande partie dans la définition déjà donnée au § 1. Seulement, il s'agit ici d'êtres inanimés au lieu d'êtres vivants. Toutes les surfaces, cercle, triangle, carré, pentagone, octogone, etc., sont génériquement des surfaces, outre leurs différences spécifiques.

§ 4. *Dans les définitions.* C'est en effet une nécessité pour les définitions de poser d'abord le genre essentiel de la chose, et d'y joindre ensuite les différences, qui distinguent les espèces ou même les individus.

§ 5. *Telles sont donc.* Ce résumé, qui est peu nécessaire, après

tion continue et successive de la même espèce; en un autre sens, il exprime le moteur initial qui produit le semblable en espèce; et enfin, il exprime la matière; car ce qui reçoit la différence et la qualité est précisément le sujet que nous appelons la matière.

[6] On dit des choses qu'elles sont autres en Genre, quand leur sujet primitif est autre, que l'une des deux choses ne se réduit pas à l'autre, ou que toutes deux ne se réduisent pas à une troisième. C'est ainsi que la forme et la matière sont d'un Genre différent. [7] Les choses diffèrent encore de Genre quand elles appartiennent à une autre forme de catégorie de l'Être. On sait que, parmi les catégories, les unes se rapportent à l'essence de la chose, les autres à la qualité, ou à telle autre des divisions que nous avons an-

les développements très-courts qui viennent d'être donnés, n'est peut-être qu'une interpolation; il ne fait guère que répéter ce qui vient d'être dit quelques lignes plus haut. — *Le moteur initial.* Voir plus haut, § 2. — *La matière.* Ibid.

§ 6. *Autres en genre.* Ou : De genre différent ». Voir plus haut, ch. IX, §§ 5 et suivants, la définition du mot Autre. — *Leur sujet primitif.* — Dans ce sens où l'on vient de dire que le Genre est le primitif intégrant des choses, qui doit tout d'abord figurer dans leur définition. — *C'est ainsi que la forme et la matière.* Cet exemple, qui aurait pu n'être pas seul, fait mieux comprendre la pensée.

§ 7. *Une autre forme de catégorie.* J'ai conservé l'expression grecque, qui peut sembler assez singulière; il aurait suffi de dire : « Une autre catégorie ». — *A l'essence de la chose.* C'est la catégorie de la substance, la première de toutes. — *A la qualité.* La catégorie de la Qualité est placée ici la seconde; d'ordinaire, c'est la catégorie de la quantité

térieurement indiquées; car alors elles ne se résolvent, ni les unes dans les autres, ni dans une unité quelconque, où elles se confondraient.

CHAPITRE XXIX

Définition du mot Faux : deux sens, où le mot Faux indique ce qui ne peut pas être et ce qui n'est pas ; fausseté d'un tableau ; fausseté d'un rêve ; définition fausse ; citation d'Antisthène ; fausseté appliquée au mensonge ; citation et réfutation de l'Hippias ; théorie insoutenable qui y est exposée sur la volonté dans l'homme faux.

Faux. [1] Faux se prend d'abord en ce sens où l'on dit d'une chose qu'elle est fausse; et une chose peut être fausse de deux manières, soit parce que la combinaison des mots qui l'exprime n'est pas d'accord avec la réalité, soit parce qu'elle est impossible. Ainsi, il est faux que le diamètre soit commensurable, ou que vous soyez actuellement assis; car de ces deux

qui a ce rang. — *Antérieurement indiquées*. Passim, et peut-être le traité spécial des *Catégories*.

Faux. Sur la notion de Fausseté, voir plus loin, liv. VI, ch. III, § 7; et plus spécialement, le livre IX, chapitre IX, où l'analyse est beaucoup plus étendue et plus profonde. — § 1. *D'une chose qu'elle est fausse*. Après avoir traité des choses, Aristote s'occupera des personnes, un peu plus loin, § 8; mais alors c'est la notion de mensonge qui remplace celle de fausseté. — *La combinaison des mots qui l'expriment*. J'ai dû développer le texte, et même le paraphraser, pour le rendre plus

assertions, l'une est toujours fausse; l'autre ne l'est qu'à un certain moment; mais, dans ces conditions, ni l'une ni l'autre ne sont vraies. [2] D'autres choses, bien qu'elles soient réelles, sont appelées fausses, parce qu'elles paraissent, à cause de leur nature propre, ou autrement qu'elles ne sont, ou ce qu'elles ne sont pas : telle est, par exemple, une peinture; tel est un rêve. La peinture et le rêve sont certainement quelque chose; mais ce ne sont pas les objets mêmes dont ils donnent une idée tout imaginaire. [3] Ainsi donc, on dit des choses qu'elles sont fausses, soit qu'elles-mêmes n'existent pas, soit qu'elles donnent l'image de quelque chose qui n'est point.

[4] Une définition est fausse, en tant qu'elle s'applique, dans sa fausseté, à des choses qui ne sont pas. C'est ainsi que toute définition est fausse du moment qu'elle s'applique à une chose autre que celle dont elle est vraie: et, par exemple, la défi-

clair. Le grec est trop concis; la pensée d'ailleurs ne peut pas faire le moindre doute; voir les *Catégories*, ch. IV, § 3, p. 59 de ma traduction.

§ 2. *Par exemple, une peinture*. La pensée ne paraît pas très juste ; une peinture ne serait fausse que si on prétendait la donner pour une réalité. Il en est de même d'un rêve. — *Ce ne sont pas les objets mêmes*. Sans doute; mais on ne donne pas un tableau, ni le rêve, pour les objets mêmes que l'un et l'autre représentent plus ou moins fidèlement. Il n'y a pas de fausseté ou de mensonge, parce qu'on sait ce qu'il en est dans les deux cas.

§ 3. *Ainsi donc*. Simple résumé de ce qui précède.

§ 4. *Dans sa fausseté*. La répétition est dans le texte.

nition du cercle serait fausse pour le triangle. [5] D'ailleurs, pour chaque chose, il n'y a qu'une définition, qui tantôt est unique, et alors c'est celle qui s'adresse à l'essence de l'être ; ou tantôt, multiple. Mais c'est toujours un être identique qui est considéré, d'abord en lui-même, et ensuite, considéré dans les modifications qu'il présente. Tel est, par exemple, d'abord Socrate; et ensuite, Socrate instruit et savant. [6] A vrai dire, la définition fausse n'est la définition de rien; aussi Antisthène était-il assez naïf, quand il soutenait qu'on ne peut jamais appliquer à une chose que sa définition propre, une pour une, sans pouvoir en dire autre chose. D'où la conséquence nécessaire qu'on ne peut contredire quoi que ce soit, et qu'il y a presque impossibilité à rien dire de faux. Le fait est qu'il est possible, pour chaque chose, de lui appliquer sa

§ 5. *Qui s'adresse à l'essence de l'être*. A l'être lui-même, considéré en lui seul et sans aucun attribut. — *Tantôt multiple*. Au fond, c'est toujours la définition initiale, à laquelle on ajoute des compléments successifs, selon les attributs qu'on prête au sujet. Mais ces attributs peuvent être fort nombreux. Peut-être serait-il mieux de traduire : Appellation, au lieu de Définition, à cause de ce qui suit. — *Socrate*. D'abord considéré en lui-même. — *Socrate instruit et savant*. Considéré ensuite avec ses attributs.

§ 6. *Antisthène*. Aristote rappelle encore cette théorie dans les *Topiques*, liv. I, ch. II, § 5, p. 33 de ma traduction; voir aussi plus loin, dans la *Métaphysique*, liv. VIII, ch. III, § 7. Antisthène, disciple de Socrate et fondateur de l'École Cynique, était à peu près du même âge que Platon. Aristote avait dû le connaître personnellement. — *Assez naïf*. L'expression grecque

définition propre, ou la définition d'une autre chose, cette seconde définition étant, ou absolument Fausse, ou pouvant être vraie aussi à certains égards, comme Huit peut être appelé le double de quelque chose, au point de vue de la définition du double.

[7] Voilà donc diverses acceptions du mot Faux, pour les choses.

[8] En l'appliquant aux personnes, on dit que tel homme est Faux, ou menteur, quand il accepte aisément, ou qu'il invente de son plein gré, des propos de ce genre, sans autre motif que leur Fausseté même, et qu'il essaie de les faire croire à autrui. Il en est de lui comme des choses dont nous disons qu'elles sont fausses, quand elles provoquent dans l'esprit une fausse idée. [9] Aussi, est-ce une grande erreur dans l'*Hippias*

a cette nuance d'ironie. — *Sa définition propre*. Peut-être ici encore vaudrait-il mieux dire : Appellation. Ainsi Socrate est Socrate; et, selon Antisthène, on ne peut dire rien de plus de lui. De là, les deux conséquences qu'Aristote impute justement à cette théorie; il n'y a plus d'erreur possible, ni de contradiction, c'est vrai; mais on peut dire aussi qu'il n'y a plus, ni pensée, ni langage. — *Huit peut être appelé le double*. Il est bien clair que, relativement à Quatre, Huit est le double; mais en soi Huit ne se confond pas avec le double.

§ 7. *Pour les choses*. J'ai ajouté ces mots.

§ 8. *Est Faux*. J'ai dû ajouter « ou menteur », parce que cette expression : « Tel homme est Faux », n'aurait pas rendu le texte dans toute sa force.

§ 9. *Dans l'Hippias*. Ceci se rapporte évidemment au *Second Hippias* de Platon. Voir la traduction de M. V. Cousin, pp. 321 et 327. M. Cousin, examinant ce

de soutenir que le même homme est tout à la fois menteur et véridique; car on y appelle Faux et menteur l'homme qui peut débiter des Faussetés et des mensonges. Or, le vrai menteur est celui qui sait les choses et qui se rend compte de son mensonge. C'est par une erreur pareille qu'on soutient encore que l'homme qui est méchant parce qu'il le veut, est supérieur à celui qui est bon sans le vouloir. Mais c'est là une idée complètement fausse, à laquelle conduit une induction qui ne l'est pas moins. Car, dit-on, boiter parce qu'on le veut bien, vaut mieux que de boiter sans le vouloir. Mais ici l'on prend le mot de Boiter dans le sens de faire semblant de boiter, puisque celui qui se rendrait réellement boiteux par un effet de sa libre volonté, pourrait

dialogue en lui-même, trouve qu'il est absolument indigne de Platon; je crois qu'en ceci personne ne peut être d'un autre avis; mais M. Cousin s'arrête devant l'autorité décisive d'Aristote; et entre ces deux témoignages contraires, celui du disciple de Platon et celui de la raison qui repousse l'authenticité d'une œuvre aussi imparfaite, M. Cousin laisse la question indécise et la renvoie à d'autres juges. Il me semble que la solution pourrait être présentée de deux manières. D'abord, Aristote ne dit pas que l'*Hippias* soit de Platon; c'est Alexandre d'Aphrodise qui le dit. En second lieu, tout ce § 9, venant à la fin de ce chapitre, peut être une glose ajoutée par un scholiaste. L'une de ces deux hypothèses, que je hasarde, suffirait pour lever tous les scrupules et concilier d'apparentes contradictions : ou l'*Hippias* n'est pas de Platon, ou cette citation n'est pas d'Aristote. Dans l'un et l'autre cas, l'authenticité de l'*Hippias* reste douteuse et l'on ne récuse ni Aristote, comme le fait Ast, que blâme bien justement M. Cousin, ni Platon, qui ne serait plus l'auteur d'une

être pire en effet; comme, par exemple, sous le rapport de la moralité, on est plus méchant quand on l'est volontairement; et c'est là le cas du menteur.

CHAPITRE XXX

Définition du mot Accident : l'accident est toujours dans un autre; il n'est ni nécessaire ni habituel; le trésor trouvé en faisant un trou; l'accident n'a pas de cause déterminée; c'est un effet du hasard; la tempête poussant à Égine, ou la violence des pirates y conduisant, sans qu'on veuille y aller; autre sens du mot accident; l'attribut d'une chose peut-être même éternel, sans faire partie de l'essence; exemple du triangle.

Accident. [1] Accident s'entend d'une chose qui est attribuée à une autre, dont elle est dite avec vérité, sans que ce soit cependant, ni une nécessité, ni même le cas le plus ordinaire. Par exemple, si quelqu'un vient à trouver un trésor

œuvre peu digne de lui. Voir l'Argument de M. V. Cousin, p. 291. — *Boiter sans le vouloir*. C'est aussi l'exemple dont se sert le *Second Hippias*, p. 327, M. Schwegler croit que ceci est une simple glose d'un scholiaste; je vais plus loin que lui en proposant la suppression de tout ce § 9.

Accident. Ou « Attribut ». Le sens étymologique du mot grec, c'est : « marchant avec », sans que cette association ne soit, ni nécessaire, ni la plus habituelle; voir plus loin, liv. VI, ch. II et III; et liv. XI, ch. VIII. Aristote est revenu à bien des reprises sur cette notion, qui n'a rien d'ailleurs que de fort clair. — § 1. *Trouver*

en creusant un trou pour y planter un arbre, c'est un pur accident de rencontrer un trésor en creusant une fosse; car il n'y a pas la moindre nécessité que cette découverte soit produite par cet acte, ni qu'elle en soit la conséquence; et ce n'est pas davantage un fait ordinaire que de trouver un trésor en faisant un trou pour planter un arbre. [2] C'est également un simple accident qu'un homme instruit soit en même temps de couleur blanche; et nous disons que c'est une qualité accidentelle, puisqu'il n'y a pas là non plus la moindre nécessité, et que ce n'est pas davantage un cas ordinaire. [3] Ainsi donc, quand une chose est réelle et qu'elle est attribuée à une autre, et que, selon les cas, elle existe dans tel lieu, ou dans tel instant, c'est un accident qui est bien réel sans doute, mais qui ne se produit pas néanmoins, parce que telle autre chose a été préalablement, soit dans tel temps, soit dans tel lieu. L'Accident n'a jamais une cause déterminée; c'est une cause fortuite qui

un trésor en creusant un trou. L'exemple est simple et frappant; c'est le mot d'Accident pris dans son acception la plus vulgaire.

§ 2. *De couleur blanche.* Les deux idées n'ont pas de connexion nécessaire, ni habituelle; si les deux choses coexistent, c'est un cas purement fortuit.

§ 3. *Dans tel lieu, ou dans tel instant.* Ce sont des limitations indispensables; car autrement, ce ne serait plus un accident; ce serait un attribut essentiel, nécessaire, et perpétuel.

§ 4. *C'est un pur Accident.* Le mot d'Accident est pris ici dans son acception métaphysique, bien que, d'après l'exemple cité, on

l'amène, et une telle cause est absolument indéterminée. [4] C'est un pur Accident, par exemple, d'aborder à Égine, lorsqu'on y est arrivé sans avoir du tout l'intention de s'y rendre, mais qu'on y a été jeté par la tourmente, ou qu'on y a été conduit par des pirates qui vous ont pris. Sans doute, l'Accident, en ce cas, s'est produit, et il n'est que trop réel; mais il n'existe pas en soi, et il n'existe que par une autre chose. C'est la tempête, en effet, qui est la seule cause qu'on ne soit pas allé où l'on voulait, et que le terme du voyage ait été l'île d'Égine.

[5] Le mot d'Accident a encore un autre sens, et il s'applique à tout attribut d'une chose quelconque qui ne fait pas partie de son essence, mais qui ne lui en appartient pas moins. Par

pût le prendre aussi dans son sens assez ordinaire de malheur, de cas fâcheux, etc.

§ 5. *Un autre sens.* C'est le sens vraiment métaphysique, tout différent du sens précédent; mais c'est le seul qui doive figurer ici. — *Attribut Accidentel.* J'ai mis les deux mots pour que l'idée fût parfaitement claire. La définition essentielle du triangle, c'est d'être une figure formée de trois lignes, droites ou courbes, mais continues; et d'avoir trois angles de diverse nature ou de même nature. L'égalité de ces trois angles à deux droits est une propriété du triangle; ce n'est pas sa définition. — *Peuvent être éternels.* Comme l'égalité des trois angles à deux droits. — *Ailleurs.* Il serait difficile d'indiquer le passage précis où Aristote a tenu la promesse qu'il fait ici. Il est revenu bien des fois sur l'analyse de la notion d'accidents, mais jamais d'une manière un peu étendue.

Les analyses que renferment ce cinquième livre sont en géné

exemple, c'est un attribut Accidentel pour le triangle d'avoir ses trois angles égaux à deux droits. Les Accidents de ce dernier genre peuvent être éternels, tandis que les autres ne le sont jamais. Mais c'est ailleurs que nous étudierons cette question.

ral ingénieuses et délicates; on y reconnait certainement les doctrines et même le style d'Aristote; mais elles sont disposées sans ordre, et elles se suivent sans qu'on puisse discerner, dans leur succession, une pensée systématique, ni saisir le fil qui les relie entre elles. Elles sont en outre tout à fait insuffisantes, si l'auteur a prétendu épuiser la nomenclature métaphysique. Voir la Dissertation préliminaire sur la composition de la *Métaphysique*, où cette question est traitée.

LIVRE VI

CHAPITRE PREMIER

Retour à la Philosophie première, qui étudie l'Être dans toute sa généralité; différence avec les sciences qui ont un objet spécial; elles admettent toutes l'existence de leur objet, soit sur le témoignage des sens, soit par hypothèse; procédé ordinaire de la Physique; l'objet qu'elle étudie est toujours plus ou moins matériel, mobile et non isolé; triple division des sciences; procédé ordinaire des Mathématiques, qui étudient l'immobile, mais un immobile qui est encore matériel; l'objet de la Théologie ou Philosophie première est l'immobile, éternel et séparé de la matière; nécessité et supériorité de la Philosophie première.

[1] Ce qu'on cherche à étudier ici, ce sont les principes et les causes des êtres; mais évidemment, c'est en tant qu'êtres seulement qu'on les étudie. [2] La médecine, en effet, reconnaît bien une cause à la santé et à l'embonpoint. Dans les

Ce chapitre Ier du livre VI est répété presque tout entier, et l'on pourrait même dire mot pour mot, dans le chapitre VII du livre XI. Voir plus loin, et aussi la Dissertation préliminaire sur la composition de la *Métaphysique*. On a déjà remarqué plus haut, liv. III et IV, que ces deux livres étaient également analysés dans le XIe. — § 1. *C'est en tant qu'êtres.* Voir plus haut, liv. IV, ch. I, § 1 et la note. — *Seulement qu'on les étudie.* Le texte n'est pas aussi développé.

§ 2. *Toute science intellectuelle.*

Mathématiques aussi il y a des principes, des éléments et des causes; et, d'une manière générale, toute science intellectuelle, ou qui participe quelque peu que ce soit à l'intelligence, se rapporte à des principes et à des causes, qu'elle examine avec plus ou moins d'exactitude, avec plus ou moins de simplicité. [3] Mais toutes les sciences se circonscrivent dans un sujet spécial, et dans un genre dont elles s'occupent exclusivement; elles ne consacrent pas la moindre attention à l'Être pris d'une manière absolue, c'est-à-dire qu'elles ne l'examinent pas en tant qu'Être, et qu'elles ne s'inquiètent pas le moins du monde de ce qui le fait être essentiellement ce qu'il est. Les unes, s'en rapportant à la sensation pour l'évidence de leur objet particulier,

On pourrait traduire encore « Rationnelle », mais j'ai préféré le mot Intellectuelle, qui s'accorde mieux avec ce qui suit. L'auteur veut distinguer ici les sciences où l'intelligence et la raison ont la première place, des sciences où la sensation et l'habileté pratique et expérimentale jouent le principal rôle; voir plus haut, liv. I, ch. I tout entier. — *Plus ou moins de simplicité*. Il y a dans le texte grec une nuance d'ironie comme dans ma traduction. Plus haut, liv. I, ch. III, § 16, Aristote a dédaigné de discuter les théories de quelques philosophes comme trop simples et par trop naïves. C'est le reproche qu'il a fait aussi à Antisthène et à ses paradoxes, liv. V, ch. XXIX, § 6.

§ 3. *Dans un sujet spécial*. Voir la même pensée plus haut, liv. IV, ch. I, § 1. — *A l'Être pris d'une manière absolue*. Si les sciences particulières s'occupaient de cette théorie générale, elles renonceraient à leur sujet propre, et ce serait un réel suicide; il n'y aurait plus de science que la Métaphysique. — *Les unes, s'en rapportant*. C'est ce que font les sciences dites naturelles, aujourd'hui comme au temps d'Aristote. — *Par simple hypothèse*. Comme font les Mathématiques, qui étudient des figures que la réalité ne donne pas, et qu'elles supposent douées de certaines propriétés. Asclépius, dans ses notes, cite le point, que les Mathématiques supposent indivisible, sans longueur, ni largeur, ni épaisseur, et la ligne douée de propriétés analogues, c'est-à-dire tout aussi hypothétiques.

§ 4. *Cette sorte d'induction*. C'est-à-dire, celle qu'on tire du témoignage des sens. — *D'une toute autre méthode*, qui est la méthode même qu'Aristote expose dans le présent ouvrage.

§ 5. *C'est une seule et même opération de l'esprit*. Et alors les sciences, qui étudient ce que sont les choses, admettent sans examen l'existence des choses; car si elles n'admettaient pas tout d'abord cette existence, leurs recherches pourraient paraître absolument vaines. Voir sur cette théorie, les *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. I, § 3, p. 191 de ma traduction.

§ 6. *Qui porte en elle-même le principe du mouvement*. En effet, la *Physique* d'Aristote n'est guère qu'une théorie du mouve-

les autres admettant par simple hypothèse l'essence de cet objet, font, pour les attributs intégrants du genre qu'elles cherchent à connaître, des démonstrations plus ou moins rigoureuses, plus ou moins faibles. [4] On peut affirmer certainement que, de cette sorte d'induction, il ne peut sortir une démonstration, ni de l'existence, ni de l'essence des choses, et qu'il est besoin d'une toute autre méthode pour arriver à les savoir. [5] C'est encore par la même raison que les sciences particulières ne pensent jamais à nous dire si le genre dont elles traitent existe, ou n'existe pas; car c'est une seule et même opération de l'esprit qui fait voir clairement, et ce qu'est la chose, et si elle existe réellement.

[6] Il ne faut pas non plus le demander à la

Physique, qui elle aussi s'adresse à un certain genre de l'Être; car elle étudie cette substance qui porte en elle-même le principe du mouvement et de l'inertie. Mais évidemment, la Physique n'est, ni une science de pure réflexion, ni une science qui produise quoi que ce soit. Pour les sciences qui tendent à produire, c'est dans l'être même qui produit qu'est le principe, soit entendement, soit art, soit faculté quelconque. Pour les sciences de réflexion, le principe c'est le libre choix de celui qui réfléchit, puisque en lui la réflexion et le libre choix se confondent. [7] Il s'ensuit que, si toute application de la pensée est, ou de la réflexion, ou une activité productive, ou de l'observation, la Physique pourrait être définie une science d'observation; mais

ment. — *De pure réflexion*. Je n'ai pas trouvé un équivalent meilleur de l'expression grecque. Aristote entend ici par les sciences de réflexion celles où notre esprit n'a pas besoin de sortir de lui-même, et ne cherche point à produire rien d'extérieur, comme on le fait dans les arts. — *Dans l'être même qui produit*. Ainsi, le sculpteur est le principe du mouvement pour la statue qu'il modèle de ses mains. — *C'est le libre choix*. L'expression grecque signifie précisément : « la préférence », qui implique toujours une idée plus ou moins complète de liberté.

§ 7. *Ou de la réflexion*. C'est la division ordinaire des sciences selon Aristote. La réflexion s'applique aux choses morales, où l'agent se détermine par son libre arbitre, sans avoir besoin de rien d'extérieur; l'activité productive est celle de tous les arts et de tous les métiers; enfin, l'observation s'applique plus particulièrement aux sciences que nous appellerions théoriques et contemplatives. Ainsi, comme le remarque M. Schwegler, il faudrait diviser les sciences en trois genres : Science des arts;

elle n'observe que la substance qui peut recevoir le mouvement, et qui, la plupart du temps, n'est pas séparable de son sujet matériel.

[8] Cependant la Physique ne doit pas ignorer ce qu'est l'essence des choses et la définition qui les explique; car chercher à les étudier sans cette condition, c'est absolument ne rien faire. Mais, parmi les termes qu'on définit et ceux qui représentent l'essence, les uns sont comme le terme de Camus, et les autres comme le terme de Courbure. Entre ces deux expressions, il y a cette différence que Camus implique nécessairement la matière, puisque Camus signifie toujours un nez courbe et plat, tandis que la Courbure n'implique pas de matière sensible.

[9] Si donc toutes les choses qui forment le domaine de la Physique sont dans le même cas que le Camus, le nez, par exemple, l'œil, le vi-

science morale; science théorique. Cette dernière se diviserait elle-même en trois espèces : Mathématiques, Physique, Philosophie première ou Théologie. Il ne faut pas d'ailleurs attacher trop d'importance à ces divisions, qui, dans Aristote, ne sont pas toujours les mêmes. Diogène de Laërte attribue à Platon cette division des sciences; voir liv. III, § 84, p. 87, édit. Firmin-Didot.

§ 8. *Le terme de Camus*. Aristote se sert souvent de cet exemple, qui a quelque chose de bizarre et d'obscur. Ici l'explication est claire. Le mot de Camus, qui s'applique uniquement au nez, suppose toujours une idée de matière; le mot de Courbure est au contraire une pure abstraction, qu'on ne rapporte à aucun objet en particulier.

§ 9. *Le domaine de la Physique*. On voit par l'énumération qui suit qu'Aristote confond à peu près complètement la Phy-

sage, la chair, l'os, et d'une manière générale l'animal, la feuille, la racine, l'écorce, et généralement la plante, puisque la notion d'aucune de ces choses ne peut se comprendre sans le mouvement et qu'elle implique toujours une matière, on voit avec pleine évidence comment, en Physique, il faut étudier et définir l'essence des choses; et comment même le physicien doit s'occuper de ces parties de l'âme, où elle ne saurait exister sans matière.

[10] Si, comme nous le prouvent les considérations précédentes, la Physique est une science théorique et d'observation, la science mathématique n'observe pas moins non plus, dans son genre. [11] Sont-ce uniquement des êtres immobiles

sique et l'Histoire naturelle. C'est l'étymologie même du mot. — *L'animal... la plante.* C'est précisément là ce qu'étudie l'histoire naturelle, telle que nous l'entendons aujourd'hui. — *Il faut..... et définir l'essence des choses.* La Physique ne s'occupe de l'essence des choses qu'autant que cette essence est jointe à la matière. — *De ces parties de l'âme.* C'est la partie physiologique de la psychologie; ce sont les rapports du corps et de l'âme. Il est clair que cette partie de la psychologie appartient à l'Histoire naturelle autant qu'à la philosophie. Aristote a d'autant plus le droit de parler comme il le fait ici qu'il attribue à l'âme la nutrition aussi bien que la sensibilité et l'intelligence. Voir le *Traité de l'Ame*, liv. II.

§ 10. *Théorique et d'observation.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Les deux mots que j'ai employés dans ma traduction, semblent se contredire; il n'en est pas tout à fait de même dans le langage d'Aristote; et l'expression dont il se sert peut avoir à la fois les deux sens. Étymologiquement, Théorie ne veut pas dire autre chose qu'Observation, Contemplation.

§ 11. *Séparés de la matière.* On pourrait même traduire : « Abstraits ». Je crois que le

et séparés de la matière qu'elle observe, c'est ce que nous n'éclaircissons pas pour le moment. Mais qu'il y ait, dans les Mathématiques, certaines choses qu'elles étudient, en tant que ces choses sont immobiles et non séparées de la matière, c'est ce qui est évident. En tout cas, s'il y a au monde quelque chose qui soit immobile, éternel et séparé de la matière, il n'est pas moins clair que c'est à une science théorique de le connaître. Mais cette étude n'appartient pas à la Physique, puisque la Physique ne s'occupe que de certains êtres qui sont tous mobiles; elle n'appartient pas davantage à la science mathématique; elle appartient à une science supérieure à ces deux-là. [12] La Physique s'occupe, en effet, d'objets qui ne sont pas séparés de la ma-

terme grec correspond tout à fait à notre mot d'Abstraits, surtout quand il s'agit de Mathématiques. Ici, M. Schwegler proposerait une correction, et il voudrait dire : « non séparés de la matière », au lieu de dire « séparés »; et à l'appui de cette hypothèse, il cite plusieurs passages décisifs, où Aristote soutient toujours que les Mathématiques s'occupent d'objets qui ne sont pas séparés de la matière. Cette opinion est très-vraisemblable; mais, comme tous les manuscrits sont d'accord sur la leçon vulgaire, je n'ai pas osé adopter cette correction, quelque plausible qu'elle soit. — *Pour le moment.* Ceci semble annoncer un examen ultérieur; mais il serait difficile de dire auquel des ouvrages d'Aristote peut se rapporter cette indication. — *Immobile, éternel, séparé de la matière.* C'est la substance divine; voir la fin du § suivant. — *A une science théorique*, ou « d'observation »; voir la note sur le § précédent. — *Une science supérieure à ces deux-là.* La Philosophie première, la Métaphysique.

§ 12. *En quelque sorte.* La restriction est exacte. Dans les Mathématiques, les conceptions

tière, mais qui ne sont pas immobiles. La science mathématique étudie des choses dont quelques-unes, il est vrai, sont immobiles, mais qui ne sont peut-être pas séparables, et qui restent en quelque sorte dans la matière, tandis que tout ce qu'étudie la science première est à la fois et séparé et immobile. Toutes les causes sont nécessairement éternelles; mais celles qu'étudie la science première le sont éminemment; car ce sont les causes de ce qu'il y a de visible dans les phénomènes divins.

[13] Il y a donc trois philosophies théoriques et d'observation : les Mathématiques, la Physique et la Théologie; car il n'est pas difficile de voir que, si le Divin est quelque part, c'est principalement dans une nature semblable à celle dont nous parlons. Et il est tout simple que la plus haute des sciences se consacre à ce qu'il y a de plus relevé dans le monde. [14] Ainsi, les sciences

idéales ne sont pas absolument abstraites. — *Dans les phénomènes divins*. Il s'agit sans doute ici des grands phénomènes célestes.

§ 13. *Trois philosophies*. C'est l'expression même du texte. — *Les Mathématiques*. Le texte dit précisément : la Mathématique. Je n'ai pas voulu adopter ce mot, qui n'est pas encore reçu dans notre langue. — *La Théologie*. C'est sous un autre nom, la Philosophie première. Nous dirions aujourd'hui : la Théodicée. — *Semblable à celle dont nous parlons*. C'est-à-dire, une nature immobile et séparée de la matière. — *La plus haute des sciences*. Voir liv. I, ch. II, §§ 17 et suiv., et spécialement § 20.

§ 14. *Sont préférables à toutes les autres*. Voir plus haut, liv. I, ch. Ier, § 20. — *Si elle est universelle*. Il semble que, pour Aristote, la question ne devait pas

théoriques et d'observation sont préférables à toutes les autres. Parmi elles, c'est la science première qui est encore à préférer. On peut d'ailleurs se demander, pour la Philosophie première, si elle est universelle, ou bien si elle s'adresse à un genre spécial, et à une nature d'êtres unique et distincte. C'est que, en effet, le procédé n'est pas toujours semblable, même dans les Mathématiques; la géométrie et l'astronomie y traitent chacune d'objets d'une nature qui leur est propre. Mais la science première s'applique communément à toutes les natures sans exception. [15] Si donc il n'y avait pas au monde une autre substance que celles qui sont formées par la nature, la Physique serait incontestablement la science première; mais, s'il existe une substance immobile, cette substance est supérieure à tout le reste; et il y a une Philosophie première, qui est universelle par cela

faire le moindre doute, après la manière dont il a parlé de la Philosophie première. — *La science première s'applique*. Le texte n'est pas aussi précis; mais le sens est certain, d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. La pensée est celle-ci, sous une autre forme : « De « même que, dans les Mathéma- « tiques, il y a au-dessus des « sciences spéciales, telles que « la Géométrie et l'Astronomie, « une science plus générale qui « comprend toutes les sciences « mathématiques, de même la Phi- « losophie première comprend « et domine toutes les sciences « théoriques sans exception. » M. Bonitz pense que la science générale en mathématique pourrait bien être l'arithmétique. Cette hypothèse est admissible.

§ 15. *Qui sont formées par la nature*. Et qui sont toutes des substances sensibles. — *Une subs-*

seul qu'elle est première. A elle appartient d'étudier l'Être en tant qu'Être, de l'étudier dans ce qu'il est en lui-même, et dans les attributs généraux qui lui appartiennent en tant qu'il est ce qu'il est.

CHAPITRE II

Nuances diverses du mot d'Être ; être en soi, être par accident ; analyse et définition de l'accident ; exemple de l'architecture et de la géométrie ; citation de Platon, critiquant justement les Sophistes ; l'accident se rapproche beaucoup du Non-être ; nécessité d'étudier l'accident, pour démontrer qu'il n'y a pas pour l'accident de science possible, et que la science ne s'adresse qu'à ce qui est toujours, ou dans la plupart des cas ; le froid, dans la Canicule, est un accident, parce que c'est contraire à l'ordre habituel des choses ; autres exemples de l'accident ; les choses éternelles, ou du moins les plus habituelles, sont l'objet de la science ; et c'est là ce qui fait qu'il n'y a pas de science pour l'accident.

[1] Nous avons vu que le mot d'Être, pris dans son sens général, peut avoir plusieurs nuances

tance immobile. C'est Dieu, qui, en étant immobile lui-même, donne le mouvement à l'univers entier.

§ 1. *Nous avons vu*. Voir plus haut, liv. V, ch. VII et *passim*. Le texte d'ailleurs n'est pas aussi formel ; et cette référence à ce qui précède y est plutôt implicitement indiquée qu'elle n'y est exprimée. — *Nous avons distingué*. Même remarque. — *Indirect et accidentel*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Voir plus haut, liv. V, § 30, une autre analyse de l'accident ; et

diverses ; et parmi ces nuances, nous avons distingué l'Être considéré sous le rapport indirect et accidentel ; puis, l'Être considéré comme vrai, et le Non-être qui n'est pas considéré comme faux. [2] On doit distinguer, en outre, les formes de l'attribution ou catégorie : par exemple, la chose prise en elle-même, dans son existence simple, dans sa qualité, quantité, dans son lieu, son temps, et sous tout autre aspect qui peut être exprimé de cette manière. Enfin, il faut encore distinguer, après toutes ces acceptions, l'Être en puissance, c'est-à-dire pouvant être, et l'Être en acte ou réel.

[3] L'Être pouvant donc avoir toutes ces accep-

aussi les *Topiques*, liv. I, ch. V, § 8, p. 15 de ma traduction. Dans les *Topiques*, les lieux communs de l'Accident remplissent deux livres entiers, le second et le troisième, p. 58 et 95. — *Considéré comme vrai... comme faux*. Voir plus haut, liv. V, ch. VII, § 5 ; et aussi ch. XXX, § 1.

§ 2. *Les formes de l'attribution ou catégorie*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte ; le sens du mot de Catégorie n'est pas autre que celui d'Attribution ; et voilà comment on peut les réunir, afin que le premier éclaircisse l'autre. — *Dans son existence simple*. C'est la Catégorie de la substance ; voir les *Catégories*, ch. IV et V, p. 58 et 60 de ma traduction. L'expression « d'Existence simple » m'a paru plus claire que celle de substance, dont elle est l'équivalent. — *Qualité... quantité*, etc. Il n'y a ici que cinq Catégories d'énumérées, au lieu de dix ; et elles ne le sont pas dans l'ordre habituel. — *Sous tout autre aspect*. Ceci indique le reste des Catégories, que l'on n'énumère pas nommément. — *L'Être en puissance... l'Être en acte*. Voir plus haut, liv. V, ch. VII, § 6. — *En acte ou réel*. Il n'y a qu'un mot dans le texte. Ici encore, j'ai ajouté un équivalent pour que l'expression fût plus claire, bien qu'on doive être maintenant fort habitué à ces formules du Péripatétisme.

§ 3. *L'Être pouvant donc*. Dans le texte, ceci est la seconde par-

tions différentes, il convient d'étudier d'abord l'Être considéré sous le rapport de l'accident, et de dire qu'il n'y a pas de science possible de ce qui est accidentel. Ce qui le prouve bien, c'est qu'il n'y a pas de science qui s'en occupe sérieusement, ni science de réflexion, ni science pratique, ni science théorique et d'observation. Ainsi, par exemple, l'architecte, qui construit et fait une maison, ne sait pas les accidents de toute sorte dont la maison peut être le sujet, dès qu'elle est achevée. Ces accidents sont sans nombre; et la maison, une fois faite, peut fort bien plaire à ceux-ci; elle peut être nuisible à ceux-là; elle peut être utile à d'autres; et elle peut être différente de tout le reste des choses, sans que l'architecture qui l'a produite soit absolument pour rien dans tout cela.

[4] On en peut dire autant du géomètre; il ne con-

tie de la longue phrase qui commence avec le § 1.— *Il n'y a pas de science possible.* Ce sera la conclusion de tout ce chapitre. — *Ni science de réflexion.* Voir plus haut, ch. 1er, § 7. Ces divisions de la science ne correspondent point à celles qui nous sont habituelles; et de là, une très-grande difficulté à trouver dans notre langue une synonymie suffisamment exacte. — *Différente de tout le reste des choses.* C'est le sens que donne le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; je l'ai suivi, sans d'ailleurs en être très-satisfait. — *L'architecture.* Il serait plus exact de dire l'Architecte; mais l'auteur aura voulu revenir ici à l'idée de science, dont il a déjà parlé un peu plus haut.

§ 4. *Au sens absolu de ce mot.* J'ai ajouté ces mots pour donner à la pensée toute la clarté désirable. Un peu plus haut, liv. V, ch. xxx, § 5, Aristote a dit que la propriété d'avoir ses

sidère pas davantage dans les figures les accidents de ce genre. Par exemple, il ne recherche pas si le triangle, au sens absolu de ce mot, diffère du triangle qui a ses trois angles égaux à deux droits. Et en ceci, le géomètre a bien raison; car l'accident n'a guère d'existence que par le mot qui le désigne. [5] Aussi, Platon n'avait-il pas tort de réserver le Non-être à la Sophistique, puisque les discussions des Sophistes ne roulent absolument, on peut dire, que sur l'accident des choses. Par exemple, ils se demandent si l'être qui est instruit et l'être qui est grammairien sont un être différent, ou un seul

trois angles égaux à deux droits, n'était pas un attribut essentiel du triangle, bien que ce fût une propriété éternelle du triangle; elle n'est pas comprise dans la définition essentielle du triangle, qui est simplement une figure terminée par trois lignes. Cette remarque suffit à expliquer ce qu'Aristote veut dire ici. « Le « géomètre n'a pas à comparer « le triangle pris au sens absolu « avec le triangle considéré « dans une de ses propriétés. » C'est là l'interprétation qu'adopte aussi M. Schwegler; mais, ainsi que lui, on peut ne pas la trouver très-satisfaisante. Alexandre d'Aphrodise en donne une autre, qui est plus plausible, mais qui suppose une lacune dans le texte: « Le géomètre, dit Alexandre, « n'a pas à rechercher si le triangle est de bois, de pierre ou « de toute autre matière. » M. Bonitz n'approuve pas complètement cette explication du commentateur grec; mais il n'en a pas une meilleure à proposer. Il est certain qu'Aristote aurait pu choisir un exemple plus frappant et une expression plus nette de sa pensée.

§ 5. *Platon n'avait-il pas tort.* Voir le *Sophiste*, de Platon, p. 236 et 277 de la traduction de M. Victor Cousin. — *Les discussions des Sophistes.* On peut en voir des exemples dans le *Sophiste* de Platon, et lans l'*Euthydème*. — *Si l'être qui est instruit et l'être qui est grammairien.* La question est d'une subtilité puérile. — *D'autres questions qui ne*

et même être ; si Coriscus savant, ou simplement Coriscus, sont deux êtres distincts ; si ce qui est, sans d'ailleurs être toujours, a bien pu se produire et devenir : par exemple, si, Coriscus étant savant, il a pu devenir grammairien, ou si, étant grammairien, il a pu devenir savant ; et tant d'autres questions qui ne valent pas mieux que celles-là. [6] La raison en est manifeste ; c'est que l'accident se rapproche beaucoup du Non-être, de ce qui n'est pas ; et l'on peut s'en convaincre bien clairement par les discussions mêmes des Sophistes. En effet, pour toutes les choses qui existent autrement que d'une manière accidentelle, il y a production et destruction ; mais il n'y a rien de pareil pour ce qui n'existe que par pur accident.

[7] Du reste, quelque justes que soient ces considérations, il faut néanmoins étudier l'accident, autant du moins qu'il est possible de le faire ; et il faut montrer quelle en est la nature, et quelle cause peut faire qu'il soit. Cette étude aura cette autre conséquence de nous expliquer, en même temps, pourquoi il n'y a pas de science possible de l'accident. [8] Parmi les choses, il faut distinguer d'abord celles qui sont toujours ce qu'elles sont, par suite d'une nécessité, non pas de cette nécessité qui résulte de la violence, mais par suite de cette nécessité qui n'est que l'impossibilité d'être d'une autre façon. Puis, il y a les choses qui ne sont, ni nécessairement, ni toujours, mais qui sont seulement dans la pluralité des cas. C'est là le principe et la cause propre de l'existence de l'Accident ; car on appelle précisément Accident ce qui n'est, ni toujours, ni même le plus ordinairement. Par exemple, si, durant la Canicule, il fait un mauvais temps et s'il fait froid, nous ne manquons pas de dire que c'est Accidentel ; mais nous ne dirons pas, s'il fait alors beau et sec, que ce soit là un accident, puisque

valent pas mieux que celles-là. Dans ma traduction, la nuance de blâme et de dédain est marquée un peu plus explicitement qu'elle ne l'est dans le texte. On peut voir, par les Dialogues de Platon, qu'il fait des Sophistes encore moins de cas qu'Aristote. Voir aussi les *Topiques*, liv. I, ch. II, § 6, p. 33 de ma traduction.

§ 6. *De ce qui n'est pas.* C'est la répétition et la paraphrase de ce qui précède ; j'ai cru devoir faire cette addition pour plus de clarté. — *Il n'y a rien de pareil.* C'est peut-être trop dire ; mais il est certain que l'existence de l'accident, si l'on se reporte aux exemples cités § 3, est une coïncidence de choses qui n'ont entre elles aucun rapport, plutôt qu'une existence véritable. L'accident est ; l'accident disparait et cesse d'être ; mais on ne peut pas dire précisément qu'il devienne ou qu'il périsse, comme on le dit d'êtres réels qui ont un commencement et une fin, une production et une destruction.

§ 7. *Autant du moins qu'il est possible de le faire.* Ainsi, Aristote restreint beaucoup l'étude de l'accident, précisément parce que l'accident ne peut pas être l'objet d'une science véritable.— *Il n'y a pas de science possible de l'accident.* Voir la fin du chapitre.

§ 8. *Cette nécessité qui résulte de la violence.* Voir plus loin, liv. XI, ch. VIII, § 5, la même pensée exprimée presque dans les mêmes termes ; voir aussi les *Topiques*, liv. II, ch. VI, § 3, p. 78 de ma traduction. — *Ni toujours, ni même le plus ordinairement.* C'est ce qu'Aristote appelle aussi : « le hasard »,

la chaleur est constante, ou du moins très ordinaire, à cette époque de l'année, tandis que le froid ne l'est pas. C'est aussi un accident pour l'homme d'être blanc; car il ne l'est pas toujours, ni même le plus habituellement, tandis que ce n'est pas pour lui un accident d'être une créature animée. On peut dire encore que, pour un architecte, c'est un pur accident de rendre la santé à un malade; car, dans l'ordre naturel des choses, ce n'est pas à l'architecte qu'il appartient de guérir, c'est au médecin; mais il s'est trouvé accidentellement que l'architecte a été médecin. De même encore, le cuisinier, qui ne vise qu'à flatter le goût, pourrait très bien faire un plat fort utile à la santé; mais ce n'est pas l'objet propre de l'art culinaire. On dit donc que c'est là une cure accidentelle, parce qu'il est bien possible que le cuisinier l'opère une fois, mais ce n'est pas d'une manière absolue.

9 Pour les autres choses, il y a des forces diverses qui les font ce qu'elles sont; mais pour les accidents, ce n'est, ni l'habileté de l'art, ni

dans une foule de passages, notamment dans la *Physique*, liv. II, ch. v, § 1, p. 34 de ma traduction. — *Durant la Canicule*. Le même exemple est cité dans la *Physique*, liv. II, ch. VIII, § 5, p. 54 de ma traduction.

§ 9. *Il y a des forces diverses*. Le texte a ici une conjonction, que je n'ai pas rendue, et qui limiterait à certains cas cette action des forces qui produisent les choses, au lieu de laisser à cette action sa généralité tout entière. Ainsi que le remarque M. Bonitz, il n'y a pas trace de cette

une force déterminée, qui peuvent les produire. Pour tout ce qui est ou qui survient par accident, il faut que la cause en soit accidentelle aussi. Mais, comme tout ce qui est, ou tout ce qui se produit, n'est pas nécessaire ou éternel, mais que la plus grande partie des choses ne sont que simplement habituelles, il s'ensuit évidemment qu'il y a de l'Être accidentel. Par exemple, l'homme blanc n'est pas toujours, ni même dans la plupart des cas, instruit et savant. Mais, comme cela se produit quelquefois, on dira que c'est accidentel. En un mot, s'il n'y avait pas d'accident, il s'ensuivrait que tout au monde serait nécessaire. 10 Par conséquent, c'est la matière qui sera la cause de l'accident, puisqu'elle peut aussi être autrement qu'elle n'est dans la pluralité des cas. Mais le principe qu'il faut éclaircir ici, c'est de savoir s'il existe en effet quelque chose qui ne soit, ni toujours, ni le plus ordinairement, ou si c'est là une suppo-

conjonction dans le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; et c'est là ce qui m'a autorisé à ne pas la reproduire dans ma traduction. — *Tout au monde serait nécessaire*. Évidemment, il y a beaucoup de choses qui ne sont nécessaires en rien, à commencer par les actes du libre arbitre de l'homme.

§ 10. *C'est la matière*. M. Bonitz voudrait placer cette phrase au § précédent avant celle-ci : « Mais comme tout ce qui est, etc. » Cette transposition n'est pas indispensable, et aucun manuscrit ne l'autorise. — *Puisqu'elle peut être aussi autrement*. La matière, en effet, selon Aristote, est absolument indifférente aux formes qu'elle reçoit, et elle peut tour à tour recevoir les for-

sition impossible. Or, il est clair qu'en dehors de ce qui est toujours et de ce qui est le plus ordinairement, il y a, de plus, ce qui est fortuit et accidentel.

[11] Cependant, peut-on se demander encore, n'y-a-t-il au monde que le plus ordinaire ? N'y-a-t-il pas quelque chose qui ne subsiste pas toujours ? N'y-a-t-il pas aussi des choses éternelles ? C'est une question que nous réservons pour plus tard. [12] Ce qui nous suffit maintenant, c'est de bien voir qu'il n'y a pas de science de l'accident, attendu que toute science ne peut se fonder que sur ce qui est toujours, ou sur ce qui est dans le cours le plus ordinaire des choses. Car autrement, comment serait-il possible, ou d'acquérir la science pour soi-même, ou de la transmettre à autrui ? Ne faut-il pas toujours s'appuyer, ou

mes les plus contraires. — *Il y a de plus ce qui est fortuit et accidentel.* C'est l'évidence même.

§ 11. *Peut-on se demander encore.* Le texte n'est pas aussi formel ; mais il me semble que cette assertion nouvelle est une contradiction, ou tout au moins une objection à la précédente ; et c'est là ce que j'ai cru devoir marquer. — *Nous réservons pour plus tard.* Voir plus loin et spécialement liv. XII, ch. VII.

§ 12. *Que sur ce qui est toujours.* C'est le fondement solide de la science, et c'en est le principal ; voir les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. IV, § 1, p. 20 de ma traduction. — *Sur ce qui est dans le cours le plus ordinaire des choses.* Second et dernier fondement de la science, un peu moins solide, mais tout aussi pratique que l'autre. — *Pour soi-même.* J'ai ajouté ces mots pour rendre toute la force de l'expression grecque. — *Ne faut-il pas toujours.* C'est de toute évidence ; et il n'y a que les Sophistes et les sceptiques qui puissent la contester. — *Cette influence bienfaisante de la potion.* Le texte n'est pas

sur ce qui est constamment de telle façon, ou au moins sur ce qui l'est dans la majorité des cas ? C'est ainsi qu'on sait, par exemple, qu'une tisane mélangée de miel est, dans la plupart des maladies, bonne contre la fièvre. Mais, en dehors de cette supposition, il serait bien impossible de dire à quel moment cette potion ne serait pas utile au fiévreux. Dirait-on que c'est, par exemple, au moment de la nouvelle lune ? Mais cette influence bienfaisante de la potion a lieu, ou dans tous les cas, ou dans la majorité des cas, tout aussi bien à l'époque de la lune nouvelle qu'à toute autre époque. Or, il ne reste que l'accident qui soit en dehors de ces deux hypothèses.

[13] On voit donc, d'après tout ceci, ce que c'est que l'accident, et quelle en est la cause ; et l'on doit voir aussi qu'il n'y a pas de science possible pour ce qui n'est qu'accidentel.

aussi formel ; mais ce développement m'a paru nécessaire à la clarté. — *Tout aussi bien à l'époque de la lune nouvelle.* J'ai admis les légères corrections que propose M. Bonitz, d'après une variante citée par Bekker, et que semblent confirmer le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise et celui d'Asclépius. — *Ces deux hypothèses.* La totalité, et *tout au moins* la majorité des cas.

§ 13. *On voit donc.* Résumé des trois questions qui ont été traitées dans ce chapitre. Plus loin, livre XI, ch. VIII, toute cette discussion sur l'Accident est répétée presque mot pour mot. Voir la Dissertation spéciale sur la composition de la *Métaphysique.* Ce sont évidemment deux rédactions d'une même pensée.

CHAPITRE III

Tout n'est pas nécessaire dans le monde ; il y a des causes nécessaires ; mais il y en a qui ne le sont pas ; et il y a des causes indéterminées de l'accidentel et du fortuit. De l'Être considéré en tant que vrai ou faux ; ce caractère résulte toujours en lui d'une simple vue de l'esprit, qui combine ou divise les choses ; il n'y a pas à étudier l'Être en tant qu'accidentel ; retour à la véritable étude de l'Être considéré uniquement en tant qu'Être ; annonce de quelques autres recherches postérieures.

[1] Qu'il y ait des principes et des causes qui soient produites et périssables, sans qu'il y ait précisément pour elles production ou destruction, c'est ce qui est évident. S'il n'en était pas

§ 1. *Des principes et des causes.* Sous-entendu : « Par accident ». — *Sans qu'il y ait précisément pour elles.* Le texte n'est pas aussi net, et il y a, dans la formule dont se sert l'auteur, une sorte de contradiction qui parait jusque dans les mots. Alexandre d'Aphrodise explique assez clairement ce passage, en reprenant l'exemple de l'architecte cité un peu plus haut, ch. II, § 3. « Ainsi l'architecte, pour devenir capable de faire une maison, a dû, par une production qui a duré plus ou moins longtemps, devenir ce qu'il n'était pas d'abord ; de non-architecte, il est devenu architecte, en état de pratiquer son art. Ce n'est pas du tout par un devenir de ce genre qu'il est devenu la cause indirecte du plaisir, ou du dommage, que la maison construite par lui a pu causer, ou ne pas causer, à certaines personnes. Si donc il a été cause que la maison a déplu, c'est un pur accident où il n'y a pas trace d'un temps quelconque nécessaire pour arriver à le produire. » Asclépius, Scholies de l'édition de Berlin, p. 738, *a*, 9, donne une explication analogue : « Les causes par accident se produisent et périssent en tant qu'elles sont ; mais elles ne se produisent pas et ne périssent pas en tant que causes, parce que ce sont des causes véritables et déterminées. » Ces explications peuvent paraître suffisantes ; mais la pensée qu'elles éclaircissent est bien subtile ; et elle rentre un peu dans les discussions reprochées aux Sophistes. Voir plus haut, ch. II, § 8, où il est déjà dit que, pour l'accident, il n'y a pas de production, ni de destruction à proprement parler. — *S'il n'en était pas ainsi.* S'il n'y avait pas d'accident, tout dans le monde serait un enchaînement nécessaire, où il n'y aurait pas la moindre place pour le hasard ; ce qui est manifestement contraire à l'évidence.

ainsi, tout alors serait nécessaire, puisqu'il y a nécessité que tout ce qui se produit ou périt, ait une cause qui ne soit pas accidentelle. [2] Telle chose, demande-t-on, sera-t-elle ? Ou ne sera-t-elle pas ? Elle sera, si telle autre chose s'est produite ; si cette seconde chose ne s'est pas produite, la première ne sera pas ; et cette seconde chose elle-même ne se produit que si une troisième s'est produite d'abord. Ainsi, en retranchant toujours de cette manière quelque parcelle à un espace de temps déterminé, on en arrivera jusqu'à l'instant présent et au fait actuel. [3] Par exemple, on dit : Un tel mourra de maladie ou de mort violente, s'il vient à sortir de tel endroit. Puis, on ajoute : Il en sortira, s'il est poussé par

§ 2: *Demande-t-on.* J'ai ajouté ces mots pour plus de clarté. — *Cette seconde chose... la première... une troisième...* Le texte n'est pas aussi formel ; et les pronoms neutres et indéterminés dont il se sert, ne laissent pas que d'obscurcir la pensée. J'ai d'ailleurs adopté la correction proposée par Casaubon, et reproduite par MM. Bonitz et Schwegler. — *Jusqu'à l'instant présent et au fait actuel.* J'ai un peu développé le texte, qui n'a ici qu'un seul mot.

§ 3. *Puis, on ajoute.* Le texte n'a pas cette petite phrase qui m'a semblé indispensable à la clarté. — *Actuelle... ou... antérieure.* Le fait actuel est discuté

la soif; il aura soif s'il fait telle autre chose. En procédant ainsi, on arrive soit à une cause actuelle, soit à une cause antérieure. Par exemple, en supposant que la personne en question a eu soif, c'est qu'elle a mangé des mets salés. Ce dernier fait est ou n'est pas réel; et, par suite, il est d'une nécessité absolue, ou qu'un tel meure, ou qu'il ne meure pas.

[4] Le raisonnement est absolument le même, si l'on saute de plain-pied dans les faits passés; car cette chose actuelle se trouve déjà dans une autre chose antérieure, je veux dire le passé. Ici encore, tout ce qui doit être sera de toute nécessité, tout aussi bien qu'il est nécessaire que celui qui vit actuellement meure un jour, parce que déjà il y a eu ce fait antérieur, à savoir que les éléments contraires se sont rencontrés dans un seul et même corps. Mais tout ce qui peut être incertain, c'est de savoir si celui qui vit

dans ce paragraphe; le fait antérieur, ou passé, le sera dans le paragraphe suivant. — *Il est d'une nécessité absolue.* Les faits se succèdent les uns aux autres par une nchainement nécessaire, puisque le premier est la cause du second; le second, la cause du troisième, et ainsi de suite. Le résultat final sort nécessairement des faits précédents.

§ 4. *Si l'on saute de plain-pied.* J'ai dû, par cette expression un peu vulgaire, rendre toute la force du mot dont se sert le texte grec. — *Dans les faits passés.* Au lieu de partir d'un fait actuel et présent, comme dans le paragraphe 3. — *Cette chose actuelle.* Le texte n'est pas aussi précis. Mais le sens ne peut être douteux. — *Ce fait antérieur.* — Même remarque. — *Les éléments contraires.* Ceci veut dire qu'à l'époque même de la naissance, dans un passé, plus ou moins reculé selon

actuellement mourra de maladie ou de mort violente; et l'alternative ne se réalisera que si telle autre chose se réalise auparavant. [5] Évidemment, on peut remonter ainsi jusqu'à un certain principe; mais de celui-là on ne remonte plus à un autre. Ce sera donc là le principe de ce qui peut être accidentel et fortuit; mais il n'y aura plus d'autre principe qui puisse produire celui-là. Ce qu'il faut surtout se demander ici, c'est à quel principe, à quelle cause, on s'arrêtera en suivant cette induction; c'est-à-dire, si c'est au principe de la matière, ou à celui de la cause finale et du pourquoi, ou enfin au principe moteur.

[6] Pour le moment, laissons de côté cette étude de l'Être par accident; nous en avons dit assez. Mais quant à l'Être considéré comme le vrai, et au Non-Être considéré comme le faux, il n'y a

l'âge de l'individu, les éléments contraires se sont combinés pour former son corps, et que la séparation de ces éléments, nécessaire comme elle l'est par les lois de la nature, le condamne à une mort inévitable. — *L'alternative ne se réalisera.* Ici encore j'ai dû développer quelque peu le texte et le paraphraser, pour le rendre plus clair.

§ 5. *A un certain principe.* Qui peut avoir telle ou telle conséquence; et c'est cette indécision qui donne lieu à l'accident, qui, sous une autre forme, n'est que ce que nous appelons le hasard. — *Ce qu'il faut surtout se demander.* Il semble au contraire que cette question est un peu étrangère à tout ce qui précède.

§ 6. *Laissons de côté.* Ici plusieurs éditeurs ont cru devoir faire un chapitre nouveau; je n'ai pas suivi leur exemple, et je regarde ce paragraphe et les suivants comme la suite et le complément de tout ce qui précède.

vérité ou erreur que par la combinaison et la division des mots. La combinaison et la division forment ensemble la contradiction, avec ses parties diverses. Le vrai consiste à affirmer la réunion et l'accord de deux choses, et à nier leur division ; le faux consiste dans la contradiction respective de ces deux parties. [7] Quant à savoir comment l'esprit peut concevoir les choses simultanément ou séparément, c'est une tout autre question. Quand je dis Simultanément ou Séparément, j'entends que ce n'est pas une succession, mais une unité, qui se forme dans la pensée ; car ni le vrai ni le faux ne sont dans les choses, de telle sorte que le bien serait le vrai et que le mal serait le faux ; mais le vrai et le faux sont dans l'esprit. [8] Et même encore, ce n'est point l'esprit précisément qui s'applique aux éléments simples

J'avoue d'ailleurs que ce chapitre tout entier me semble peu nécessaire, et je n'oserais pas affirmer que ce soit la rédaction et le style d'Aristote, quoiqu'au fond toutes ces pensées soient les siennes. — *Que par la combinaison et la division des mots.* Voir les *Catégories*, ch. IV, § 3, p. 59 de ma traduction ; et l'*Herméneia*, ch. I, § 6, p. 149, et ch. V, § 1, p. 154. — *La réunion et l'accord.* Il n'y a encore qu'un seul mot dans le texte.

§ 7. *C'est une tout autre question.* Voir plus loin, liv. VII, ch. XII. — *Le vrai et le faux sont dans l'esprit.* Il est certain que tout ce qu'on peut dire des choses prises en elles-mêmes, c'est qu'elles sont. La vérité ou l'erreur ne commence que quand l'esprit nie, ou affirme, certaines choses de certaines choses.

§ 8. *Ce n'est point l'esprit précisément.* L'esprit signifie ici l'intelligence discursive, passant d'un objet à un autre, soit pour associer, soit pour séparer les choses. Voir plus loin, liv. IX, ch. X, § 2. Les notions simples et essentielles sont purement intui-

et essentiels. D'ailleurs, nous aurons à traiter plus tard de l'Être et du Non-Être considérés sous cet aspect. [9] Mais la combinaison et la division n'étant que dans l'esprit et non point dans les choses, l'Être ainsi compris est tout différent des êtres proprement dits; car la pensée ajoute aux choses, ou elle en sépare, l'essence, la qualité, la quantité, ou tel autre mode. Nous ne nous occupons donc point ici de l'accident, ni de l'Être considéré en tant que vrai ; car la cause de l'un est indéterminée, et la cause de l'autre n'est qu'une modification de notre pensée. Et puis, tous les deux ne se rapportent jamais qu'au reste de l'Être, et ils ne représentent pas par eux-mêmes une nature qui serait en dehors de l'Être réel. [10] Aussi, laisserons-nous de côté ces deux acceptions de l'Être, pour étudier uniquement

tives; et c'est surtout la sensation qui les procure. L'esprit alors est presque entièrement passif. Il n'agit réellement que quand il travaille par lui-même, sur les perceptions qu'il a reçues. — *Plus tard.* Voir plus loin, liv. IX, ch. X. — *Sous cet aspect.* C'est-à-dire, l'Être se confondant avec le vrai; et le Non-Être, avec le faux.

§ 9. *Est tout différent.* C'est l'Être pensé, au lieu de l'Être substantiel et réel. — *Proprement dits.* J'ai ajouté ces mots. — *Ajoute... ou... sépare.* Par l'affirmation, ou par la négation. — *De l'accident.* Il semble au contraire qu'on ne s'est occupé que de cette question.

§ 10. *Laisserons-nous de côté.* Répétition de ce qui vient d'être dit un peu plus haut, § 6. Il semble bien que ce § entier est une addition faite par quelque scholiaste, pour relier ce VIe livre au VIIe. — *Quand nous avons traité.* Ceci fait allusion au livre V, consacré tout entier à l'analyse logique de certains mots, et surtout au chapitre VII, où sont exposées les diverses

les principes et les causes de l'Être en tant qu'Être; car nous avons démontré que le mot d'Être peut recevoir bien des acceptions diverses, quand nous avons traité des acceptions multiples de chaque terme.

acceptions du mot Être. Cette fin du chapitre III est répétée presque mot pour mot au début du livre suivant. C'est un lien tout factice, que les éditeurs antiques d'Aristote, Andronicus de Rhodes peut-être, ont établi entre les parties diverses de plusieurs ouvrages. On peut en voir un des exemples les plus remarquables dans la *Politique,* à la fin du livre III et au début de l'ancien livre VII; voir aussi ma Dissertation spéciale sur l'ordre des livres de la *Politique,* p. CLXIV de la 3e édition.

LIVRE VII

CHAPITRE PREMIER

Véritable sens du mot d'Être; l'Être considéré en lui-même et dans ses attributs; l'Être est d'abord indispensable, et les modes de l'Être ne viennent qu'à la suite; la catégorie de la substance, ou de l'individuel, est la première de toutes, et les autres s'appuient sur celle-là; l'Être premier est la substance, qui a la priorité en définition, en connaissance, en temps et en nature; la substance seule est séparable; les autres catégories ne le sont pas; la question de l'Être, si ancienne et si controversée, se réduit à celle de la substance.

1 Ce mot d'Être peut recevoir plusieurs acceptions, comme l'a montré l'analyse que nous en avons faite antérieurement, en traitant des sens divers de ce mot. Être peut signifier, d'une part, la substance de la chose et son existence individuelle; d'autre part, il signifie qu'elle a telle qualité, telle quantité, ou tel autre des dif-

§ 1. *Antérieurement.* Voir plus haut, liv. V, ch. VII. — *La substance de la chose et son existence individuelle.* Le texte n'est pas aussi développé. — *Qu'elle a telle qualité.* Ceci revient à dire qu'on peut exprimer d'abord d'une chose qu'elle Est, d'une manière absolue, telle ou telle espèce d'être; puis en second lieu, qu'elle est douée de telle qualité, ou de telle autre des dix catégories.

férents attributs de cette sorte. [2] Du moment que l'Être peut s'énoncer sous tant de formes, il est clair que l'Être premier entre tous est celui qui exprime ce qu'est la chose, c'est-à-dire son existence substantielle. Ainsi, quand nous voulons désigner la qualité d'une chose, nous disons qu'elle est bonne ou mauvaise; et alors nous ne disons pas plus que sa longueur est de trois coudées que nous ne disons qu'elle est un homme. Tout au contraire, si nous voulons exprimer ce qu'est la chose elle-même, nous ne disons plus qu'elle est blanche, ou chaude, ou de trois coudées; nous disons simplement que c'est un homme, ou un Dieu. [3] Toutes les autres espèces de choses ne sont appelées des êtres que parce que les unes sont des quantités de l'Être ainsi conçu; les autres, des qualités; celles-ci, des affections; celles-là, telle autre modification analogue. [4] Aussi, l'on peut se demander si chacune de ces façons d'être, qu'on désigne par

§ 2. *C'est-à-dire son existence substantielle*. J'ai dû encore ici développer un peu le texte. — *Sa longueur est de trois coudées*. Car ce serait alors sa quantité, et non plus sa qualité. — *Simplement*. J'ai ajouté ce mot. — *C'est un homme*. Car ce serait alors sa substance propre, et ce ne serait pas davantage la qualité qu'on prétendrait énoncer.

§ 3. *Sont des quantités*. J'ai conservé la formule même du texte. — *Quantités... qualités... modification*. C'est une énumération incomplète des Catégories, dont le nombre complet est de dix, comme on sait.

§ 4. *Sont bien de l'Être*. En effet, ces modes n'existent pas par eux-mêmes; ils existent seulement à la condition d'un être qui

ces mots Marcher, Se bien porter, S'asseoir, sont bien de l'Être ou n'en sont pas; et la même question se représente pour toutes les autres classes qu'on vient d'énumérer. Aucun de ces êtres secondaires n'existe naturellement en soi, et ne peut être séparé de la substance individuelle; et ceci doit paraître d'autant plus rationnel que l'Être réel, c'est ce qui marche, c'est ce qui se porte bien, c'est ce qui est assis. Et ce qui fait surtout que ce sont là des êtres, c'est qu'il y a sous tout cela un être déterminé, qui leur sert de sujet. [5] Ce sujet, c'est précisément la substance et l'individu, qui se montre clairement dans la catégorie qui y est attribuée. Sans cette première condition, on ne pourrait pas dire que l'être est bon, ou qu'il est assis.

[6] Ainsi donc, il est bien clair que c'est uniquement grâce à cette catégorie de la substance, que chacun des autres attributs peut exister.

les représente. — *Pour toutes les autres classes*. Ou catégories. — *Secondaires*. J'ai ajouté ce mot, qui ressort du contexte. — *C'est ce qui marche*. Le texte grec emploie la forme du neutre, que j'ai rendue autant que je l'ai pu. — *Qui leur sert de sujet*. C'est la substance, qui est le support de toutes les autres catégories. Il faut d'abord être pour être ensuite quelque autre chose.

§ 5. *Dans la catégorie*. C'est la catégorie de la substance, la première et la plus importante de toutes; voir le Traité spécial des *Catégories*, ch. v. — *Est bon*. C'est une qualité. — *Qu'il est assis*. C'est une manière d'être, une position.

§ 6. *De la substance*. J'ai ajouté ces mots pour plus de clarté. — *Des autres attributs*. Ou « des autres catégories ». — *De telle ou telle manière particulière*. C'est-à-dire qu'il est pris dans sa pure

Et par conséquent, l'Être premier, qui n'est pas de telle ou telle manière particulière, mais qui est simplement l'Être, c'est la substance individuelle. Le mot de Premier peut, il est vrai, être pris lui-même en plusieurs sens; mais la substance n'en est pas moins le premier sens de l'Être, qu'on le considère d'ailleurs sous quelque rapport que ce soit, la définition, la connaissance, le temps, et la nature. Pas un seul des autres attributs de l'Être ne peut exister séparément; il n'y a que la substance toute seule qui le puisse. [7] D'abord, c'est bien cela qu'est le primitif sous le rapport de la définition; car de toute nécessité, dans la définition d'une chose quelconque, la définition même de la substance est toujours implicitement comprise. Ajoutez que, quel que soit l'être dont il s'agit, nous ne croyons le connaître que quand nous savons, par exemple, que c'est un homme, ou que c'est du feu. Et alors, nous le connaissons bien plus

et simple existence, sans aucune addition d'attributs. — *La définition, la connaissance*. Les deux idées se confondent presque, puisque c'est la définition qui fait connaître ce que sont les choses. — *Et la nature*. J'ai conservé ces mots, qui se trouvent dans quelques manuscrits, mais qu'ont supprimés la plupart des éditeurs. Ce qui autorise cette suppression, c'est que l'auteur, qui revient un peu plus bas à la définition et à la connaissance, ne parle plus de la nature. — *Il n'y a que la substance toute seule*. Voir la *Physique*, liv. I, ch. III, § 3, p. 439 de ma traduction.

§ 7. *Implicitement comprise*. Par conséquent, la notion de la substance elle-même est antérieure à la définition. — *Et alors*

que quand nous savons seulement qu'il a telle qualité, ou telle quantité, ou qu'il est dans tel lieu. Pour ces notions mêmes, nous les comprenons d'autant mieux que nous savons quel est l'être qui a telle quantité, ou telle qualité.

[8] On le voit donc : cette question agitée depuis si longtemps, agitée encore aujourd'hui, cette question toujours posée, et toujours douteuse de la nature de l'Être, revient à savoir ce qu'est la substance. Les uns prétendent que l'Être, c'est l'unité; pour les autres, c'est la pluralité; pour ceux-ci, les êtres sont limités; pour ceux-là, ils sont infinis. Mais quant à nous, notre recherche principale, notre recherche première, et nous pourrions presque dire, notre unique recherche, c'est de savoir ce qu'est l'Être considéré sous le point de vue que nous avons indiqué.

nous le connaissons. Le texte n'est pas aussi développé.

§ 8. *Depuis si longtemps*. On peut voir dans le Ier livre de la *Métaphysique* l'analyse de quelques-uns des principaux systèmes qui ont été proposés sur cette grande question. — *Les uns*. C'est l'École d'Ionie, Thalès, Anaximène et les autres. — *Les autres*. Ce sont les philosophes qui, comme Empédocle, reconnaissent plusieurs éléments. — *Limités*. Les philosophes de l'École d'Ionie. — *Infinis*. Anaxagore, Démocrite, etc. — *Que nous avons indiqué*. L'Être en tant qu'Être. Voir plus haut, livre IV.

CHAPITRE II

La Substance se manifeste surtout dans les corps naturels : les animaux, les plantes, le feu, l'eau, la terre, le ciel avec les étoiles, le soleil et la lune sont des substances ; questions à se poser ; opinions diverses des philosophes ; Platon et Speusippe ; les Idées et les nombres considérés comme principes des substances ; méthode à suivre dans cette étude ; énumération des problèmes.

[1] C'est surtout aux corps que la substance individuelle semble appartenir le plus évidemment ; et c'est ainsi que l'on qualifie de Substances, les animaux, les plantes, leurs différentes parties, et aussi les corps de la nature, tels que le feu, l'eau, la terre, et tous les autres éléments de ce genre, avec tout ce qui en fait partie, ou tout ce qui en est composé, soit qu'on les considère à l'état de fraction, soit à l'état de totalité : par exemple, le ciel et les parties du ciel, étoiles, lune, soleil. [2] Sont-ce bien là les seules substances ? Y en a-t-il d'autres encore ? Ou bien ne

§ 1. *Aux corps.* La suite de ce § explique ce qu'Aristote entend ici par les Corps. — *Les corps de la nature.* Le mot propre est Éléments ; mais j'ai suivi fidèlement le texte. — *A l'état de fraction.* C'est-à-dire, Individuellement, par opposition à leur réunion totale, qui forme la totalité de l'univers.

§ 2. *Les vraies substances ne sont-elles pas toutes différentes?*

sont-ce même pas du tout des substances ? Les vraies substances ne sont-elles pas toutes différentes ? C'est ce qu'il faut examiner. [3] Des philosophes ont pensé que les limites du solide, surface, ligne, point, unité, sont des substances véritables, et qu'elles en sont plus réellement que le corps lui-même et le solide. D'autres ont cru qu'en dehors des choses sensibles, il n'y a rien qu'on puisse appeler substance ; d'autres, au contraire, ont supposé qu'il y a en outre bien des substances, et qui le sont même d'autant plus qu'elles sont éternelles. [4] Ainsi, Platon a fait des Idées et des Êtres mathématiques deux substances, et il n'a placé qu'au troisième rang la substance des corps sensibles. Speusippe a également admis plusieurs substances, en commençant par l'unité ; il supposait des prin-

Aristote semblerait ici incliner vers la théorie des Idées.

§ 3. *Des philosophes.* Asclépius pense qu'Aristote veut désigner les Pythagoriciens ; c'est en effet la conjecture la plus probable, bien que la conception qui est prêtée aux successeurs de Pythagore ne paraisse point très rationnelle. Il semble que c'est une erreur bien forte de prendre les limites du corps pour sa substance. — *D'autres.* Alexandre d'Aphrodise voit ici une allusion à Hippon, qui a été cité plus haut, liv. I, ch. III, § 16. Il s'agit sans doute aussi des philosophes ioniens.

§ 4. *Platon.* Voir plus haut, liv. I, ch. VI, ce qui a été déjà dit de la théorie des Idées. — *Speusippe.* Il faut d'autant plus remarquer ce passage qu'Aristote ne nomme Speusippe qu'une seule autre fois dans la *Métaphysique*, liv. XII, ch. VII, § 8. Il y a d'autres passages qui semblent se rapporter à lui ; mais où il n'est pas nommément désigné. Voir liv. XIV, ch. III, § 6. Dans la *Morale à Nicomaque*, Speusippe est nommé deux fois, liv. I, ch. III,

cipes pour chaque espèce de substance, un principe des nombres, un principe des grandeurs, un principe de l'âme; et c'est de cette façon qu'il multiplie les substances. [5] D'autres philosophes encore ont soutenu que les Idées et les nombres sont de même nature, et que tout le reste ne fait qu'en dériver, les lignes et les surfaces, et même jusqu'à la substance du ciel et jusqu'aux choses sensibles.

[6] Pour éclaircir toutes ces questions, il nous faut examiner ce qu'il y a d'exact ou d'erroné dans ces systèmes, quelles sont les vraies substances, s'il y a ou s'il n'y a pas de substances en dehors des substances sensibles; et alors, nous nous demanderons ce qu'elles sont. Puis en supposant qu'il existe quelque substance séparée, pourquoi et comment elle l'est. Enfin, nous rechercherons s'il n'y a aucune substance possible en dehors des substances que nos sens nous révèlent. Mais auparavant, il nous faut esquisser ce que c'est que la substance.

§ 7, p. 19 de ma traduction, et liv. VII, ch. XII, § 1, p. 298. Speusippe, neveu et successeur de Platon, avait, à ce qu'on croit, vingt ans de moins que lui; et il était mort avant l'année 335 av. J.-C., où Aristote revint à Athènes. Voir la *Philosophie des Grecs*, de M. Ed. Zeller, t. II, p. 840, 2e édition.

§ 5. *D'autres philosophes.* Il est probable que ces « autres philosophes » sont les successeurs de Platon, peut-être Xénocrate après Speusippe.

§ 6. *Pour éclaircir toutes ces questions.* Plus haut, liv. III, ch. I, § 1, Aristote a déjà énuméré les questions qu'il se proposait de traiter. Celles qui sont indiquées ici ne se confondent pas tout à fait avec les précédentes; mais on peut trouver qu'après de si longs développements, la discussion n'est guère avancée.

CHAPITRE III

Quatre sens du mot de Substance; Essence, Universel, Genre et Sujet; analyse du sujet ; la matière et la forme; le composé qu'elles constituent en se réunissant; la substance n'est jamais un attribut; c'est elle qui reçoit tous les attributs; elle ne peut se confondre avec la matière, non plus qu'avec le composé résultant de la matière et de la forme; analyse de la forme; théorie des substances sensibles annoncée.

[1] Le mot de Substance peut présenter tout au moins quatre sens principaux, si ce n'est davantage. Ainsi, dans chaque chose, la notion de substance semble s'appliquer à l'essence, qui fait que la chose est ce qu'elle est, à l'universel, au genre, et, en quatrième lieu, au sujet. [2] Par Sujet, on doit entendre ce à quoi tout le reste est attri-

§ 1. *Le mot de substance.* Déjà l'analyse de la notion de substance a été exposée plus haut, liv. V, ch. VIII; mais Aristote ne reconnaît, dans cette analyse incomplète, que deux acceptions du mot de Substance; ici, il en constate quatre au moins. — *A l'universel, au genre.* M. Bonitz fait remarquer avec raison que, dans les théories d'Aristote, l'universel et le genre se confondent le plus ordinairement. Ici, il semble qu'il faut entendre par Universel le genre le plus élevé dans la série; et par Genre, soit un des genres subordonnés, soit même toutes les espèces, y compris celle à laquelle l'individu appartient d'une manière immédiate.

§ 2. *Plus particulièrement substance.* Au fond, c'est la sub-

bué, sans qu'il soit jamais réciproquement l'attribut d'une autre chose. C'est donc du sujet qu'il faut tout d'abord nous occuper. Le sujet, en effet, semble être plus particulièrement substance. Sous ce rapport, on l'appelle d'abord la matière; puis à un autre point de vue, on l'appelle la forme; et en troisième et dernier lieu, c'est le composé, que constituent, toutes deux réunies, la forme et la matière. [3] La matière, c'est par exemple l'airain; la forme, c'est la figure que revêt la conception de l'artiste; et l'ensemble qu'elles produisent en se réunissant, c'est, en fin de compte, la statue. Par conséquent, si la forme, qui donne l'espèce, est antérieure à la matière, et si elle est davantage de l'Être, par la

stance même; et si le sujet n'était pas substance, rien ne le serait. Seulement, c'est une notion de l'esprit et pas autre chose; Aristote ne le dit pas en propres termes; mais cette conséquence ressort de toute sa théorie. — *La matière... la forme... le composé*. Cette division du sujet se retrouve plus loin, liv. VIII, ch. I, § 8. M. Bonitz pense qu'Aristote n'est pas très conséquent avec lui-même, quand il confond la forme avec le sujet. Le sujet est la substance même, qui a une forme sans doute, mais qui se distingue profondément de la forme qu'elle a.

3. *Que revêt la conception de l'artiste*. J'ai paraphrasé le texte, afin de rendre toute la force du mot grec. — *L'ensemble, qu'elles produisent*. C'est le composé dont il est parlé au § précédent. — *Qui donne l'espèce*. J'ai développé le texte, afin de reproduire le double sens qu'a l'expression grecque, qui signifie tout ensemble Forme et Espèce. — *Au composé*. Alexandre d'Aphrodise et quelques manuscrits donnent une variante assez grave, et qui offrirait un sens assez différent. Si on l'adoptait, il faudrait traduire : « Par la même raison, le composé qui vient de la réunion des deux, doit être antérieur aussi à la matière ». J'ai con-

même raison elle doit être antérieure au composé, qui sort de la réunion des deux.

[4] Nous avons donc maintenant un aperçu de ce qu'est la substance; et nous savons qu'elle n'est jamais l'attribut de quoi que ce soit, et qu'au contraire c'est à elle que se rapportent tous les attributs divers. Mais nous ne devons pas nous contenter de cette esquisse, qui n'est pas tout à fait suffisante. [5] Elle est d'abord assez obscure en elle-même; et de plus, c'est alors la matière qui devient la substance; car, si la matière n'est pas la substance même, on ne voit plus quelle autre substance il pourrait y avoir. Tout le reste a disparu, et il n'y a plus rien absolument qui subsiste. [6] Tout le reste, en effet, ne représente que les affections des corps, leurs actions, leurs puissances. Longueur, largeur,

servé la leçon vulgaire, comme l'ont fait la plupart des éditeurs, tout en reconnaissant que celle-ci serait plus acceptable. Celle que j'ai gardée me paraît d'ailleurs plus conforme aux théories ordinaires d'Aristote. Voir la même pensée plus bas, § 9.

§ 4. *Un aperçu*. Le mot du texte est ici le même que celui que j'ai rendu un peu plus loin par Esquisse; cette expression est familière à Aristote; et, à l'occasion de ce passage, M. Schwegler en cite une foule d'autres où elle est employée.

§ 5. *C'est... la matière qui devient la substance*. C'est là l'opinion la plus répandue; et, dans l'esprit de la plupart des hommes, la substance d'une chose est la matière même dont cette chose est composée. — *Tout le reste a disparu*. Il s'agit ici des attributs, comme on le voit par le § suivant. — *Substance... subsiste*. Cette analogie de forme ne se retrouve pas dans les mots dont le texte se sert.

§ 6. *Leurs puissances*. Ce mot doit être pris ici au sens métaphysique. — *Est bien plutôt*. On

profondeur, ce ne sont que des quantités; ce ne sont pas des substances; car la quantité et la substance ne se confondent pas; et, loin de là, la substance est bien plutôt le sujet primordial auquel toutes ces modifications appartiennent. Si l'on retranche successivement longueur, largeur, profondeur, nous ne voyons pas qu'il reste quoi que ce soit, si ce n'est précisément l'objet que limitaient et déterminaient ces trois dimensions. [7] Ainsi, en se mettant à ce point de vue, il n'y a plus que la matière toute seule qui puisse être prise pour la substance. Mais quand je dis Matière, c'est la matière en soi, celle qui n'est, ni un objet individuel, ni une quantité, ni aucun des modes qui servent à déterminer l'Être. Il faut bien qu'il y ait quelque chose à quoi s'appliquent tous ces attributs, et dont la façon d'être soit tout à fait différente de chacune des catégories. [8] En effet, tout le reste est attribué à la substance, qui elle-même est l'attribut de la matière; et par conséquent, ce terme dernier n'est

pourrait affirmer ceci d'une manière absolue. « La substance est le sujet, etc. » — *L'objet*. Qui n'est rien de réel, et qui n'est qu'une conception de l'esprit, une entité logique; et comme Aristote le dit un peu plus bas, c'est la « matière en soi », c'est-à-dire, une pure abstraction.

§ 7. *C'est la matière en soi.* Voir la *Physique*, liv. I, ch. VIII et X. — *Ni un objet individuel.* C'est alors réduire la matière à une simple notion.

§ 8. *Qui elle-même est l'attribut de la matière*. Dans l'hypothèse où la matière est seule considérée comme substance. — *Les négations de tout cela*. C'est-à-dire, la négation de l'Être, de

en soi, ni un individu, ni une quantité, ni rien de pareil. Ce sont encore moins les négations de tout cela; car les négations n'ont qu'une existence indirecte et accidentelle.

[9] On voit donc qu'en adoptant ces théories, on arrive à reconnaître la matière pour la substance. Mais cette théorie est insoutenable, puisque le caractère éminent de la substance, c'est d'être séparée, et d'être quelque chose de distinct et d'individuel. Aussi, à ce point de vue, la forme et le composé que constituent la forme et la matière, sembleraient avoir plus de droit que la matière à représenter la substance. Cependant, il faut laisser de côté la substance formée de ces deux éléments, je veux dire, le résultat que composent la matière et la forme combinées. Cette substance est postérieure, et elle n'a rien d'obscur; la matière est à peu près aussi claire;

la quantité, de la qualité, etc. La négation est toujours quelque chose d'indirect et d'accidentel, puisqu'elle part toujours d'une affirmation, qu'elle contredit.

§ 9. *Mais cette théorie est insoutenable.* Cette conclusion aurait pu être obtenue plus tôt. — *D'être séparée.* C'est-à-dire, de former un individu distinct de tout autre, et qui ne peut se confondre avec aucun de ceux qui l'entourent, fussent-ils de la même espèce. — *Le composé.* Voir plus haut, § 3. — *La matière est à peu près aussi claire.* Aristote ne veut pas dire sans doute que la notion de matière soit d'une parfaite clarté; car ceci contredirait ce qui vient d'être exposé un peu plus haut. Mais, probablement, il veut se borner à affirmer que la matière ne peut pas évidemment être prise pour la substance, non plus que le composé de la matière et de la forme. J'ai cru devoir conserver dans ma traduction l'indécision

mais c'est à la troisième substance, celle de la forme, qu'il faut nous attacher; car elle est la plus difficile à comprendre. [10] Mais, comme on est d'accord pour reconnaître que, parmi les choses sensibles, il y en a qui sont des substances, c'est à celles-là que nos recherches vont s'adresser tout d'abord.

du texte. Voir plus loin, ch. IV, § 1.

§ 10. *Tout d'abord*. Il semblerait d'après ceci que le chapitre suivant devrait traiter des substances sensibles; il n'en est rien; et c'est l'analyse de la notion générale de substance qui le remplit, comme si elle n'avait pas été déjà exposée.

CHAPITRE IV

Retour sur l'idée de Substance; condition générale de la science; sens absolu de l'expression : En soi; différences de la catégorie première, de la substance, et des autres catégories; définition de l'Être pris individuellement et en lui-même, ou pris avec une modification quelconque; la définition s'applique surtout aux substances; il ne faut pas la confondre avec la simple appellation; elle s'adresse toujours au primitif; l'Être est surtout dans la catégorie de la substance; mais il est aussi dans les autres d'une façon déterminée; le Non-Être lui-même Est, mais à l'état de Non-être; les autres catégories n'ont d'Être que par homonymie; objet primitif et essentiel de la définition; unité absolue de l'être qu'elle fait connaître.

[1] Au début, nous avons indiqué tous les sens où le mot de Substance peut être pris; et l'un de ces sens nous a semblé être celui où le mot de Substance veut dire que la chose est ce qu'elle

§ 1. *Au début*. Voir plus haut, ch. III, § 1; et aussi, liv. V, ch. VIII, § 4. — *Que la chose est ce qu'elle est*. C'est le nom pur et simple de la chose; elle est considérée absolument dans ce qu'elle est par elle-même, indépendamment de tout attribut et de toute modification. M. Bonitz propose de faire ici un déplacement important, et il voudrait reporter la première phrase de ce chapitre : « *Au début... qu'il faut étudier* », à la fin du § 2 et avant le § 3. Je ne crois pas que ce changement soit nécessaire, et il ne s'appuie sur aucune autorité. Cette conjecture mérite d'ailleurs une grande attention de la part d'un savant qui a tant fait pour éclaircir la *Métaphysique*. — *Ensuite*. J'ai ajouté ce mot, qui me paraît indispensable, et qui est justifié par ce qui suit. La notion de l'essence est par elle-même peu claire;

est. C'est cette dernière question qu'il faut étudier, en cherchant à arriver ensuite à quelque chose de plus notoire. [2]La science, en effet, s'acquiert toujours en partant de notions qui, de leur nature, sont moins notoires, pour s'élever à des notions qui, par leur nature, le sont davantage. C'est qu'il en est de la science comme de la conduite dans la vie pratique, où, partant du bien des individus, on doit faire que le bien général devienne aussi le bien de chaque particulier. De même ici, nous partons de notions qui nous sont personnellement plus connues, pour atteindre des notions qui, étant notoires par leur nature, finissent par le devenir aussi pour nous. Mais les connaissances qu'on a personnellement, et tout d'abord, sont souvent bien légères et bien peu nettes ; elles n'ont que peu ou point de réa-

mais, en partant d'une notion d'abord plus claire pour nous, on parviendra à dissiper les premières obscurités qui s'attachent à la notion d'essence. Ce passage d'ailleurs ne laisse pas que d'être assez embarrassé, et l'expression de a pensée n'a pas la netteté désirable. Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise ne fournit aucun éclaircissement.

§ 2. *La science, en effet, s'acquiert.* M. Schwegler a recueilli plusieurs passages d'Aristote qui peuvent servir à expliquer celui-ci, et qui y sont tout à fait conformes ; je n'en citerai que trois : les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. II, § 11, p. 10 de ma traduction ; les *Topiques*, liv. VI, ch. IV, § 3, p. 221 ; et la *Physique*, liv. I, ch. I, § 2, p. 431. Dans tous ces passages, Aristote établit, à plusieurs reprises, que la vraie méthode est de partir des notions les plus claires pour nous, afin d'arriver à des notions qui, par leur nature propre et par elles-mêmes, sont les plus claires de toutes. — *Par leur nature.* J'ai répété ces mots qui ne sont pas répétés dans le texte ; mais le

lité. Et cependant, c'est en partant de ces connaissances si insuffisantes, mais qui nous sont personnelles, qu'on doit tâcher d'atteindre à la connaissance absolue des choses, où l'on ne peut parvenir qu'en prenant le point de départ que nous venons d'indiquer.

[3] D'abord, disons quelques mots, à un point de vue tout rationnel, pour faire comprendre que l'essence propre de chaque chose, et ce qui la fait être ce qu'elle est, c'est ce qu'elle est dite En soi. Ainsi, vous êtes éclairé et instruit ; mais ce n'est pas précisément être Vous ; car ce n'est pas en vous-même que vous êtes instruit. Ce que vous êtes essentiellement, c'est en vous seul que

sens ne peut faire de doute. — *De la conduite dans la vie pratique.* Alexandre d'Aphrodise croit que ceci regarde les législateurs, qui, en faisant des lois pour le bien général de la société, font en même temps le bien des individus, même quand ils sont forcés de les punir. Ce sens est fort acceptable ; mais j'ai dû conserver dans ma traduction l'indécision du texte, qui ne dit point précisément ce qu'Alexandre lui fait dire.

§ 3. *A un point de vue tout rationnel.* Aristote exprime toujours une nuance de dédain pour les théories purement logiques. — *Et ce qui la fait être ce qu'elle est.... ce qu'elle est dite En soi.* L'essence propre de la chose semble alors se réduire au nom qu'elle porte, et qui la désigne d'une manière absolue —*Éclairé et instruit.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Être Vous.* L'exemple est très-clair et très-simple. La forme qu'adopte ici Aristote est assez rare dans son style ; mais, en s'adressant directement à la personne même du lecteur, il met les choses sur un terrain où chacun peut les vérifier. — *En vous-même.* Car vous pourriez ne pas être éclairé et instruit, et vous n'en seriez pas moins Vous. Mais dans la question comme la pose Aristote, la personnalité individuelle intervient ; et elle n'existe à aucun degré dans les choses, ni dans les êtres autres que l'homme.

vous l'êtes. [4] Mais ceci n'est pas applicable à tous les cas. Être en soi, selon cette acception, ce n'est pas être à la manière que la surface est blanche, puisque l'Être de la surface n'est pas du tout l'Être du blanc. L'essence n'est pas non plus le composé des deux termes réunis : la surface blanche. Et pourquoi? C'est que la surface, qui est à définir, est comprise dans sa définition. [5] Ainsi, la définition essentielle où la chose définie elle-même ne figure pas, c'est là vraiment la définition, qui explique pour chaque chose ce qu'elle est En soi. Si donc être une surface blanche était la même chose qu'être une surface polie, il s'ensuivrait que le Blanc et le Poli seraient absolu-

— *C'est en vous seul.* Le texte n'est pas tout à fait aussi précis.

§ 4. *De la manière que la surface est blanche.* C'est-à-dire que ce n'est pas ici un lien pareil à celui du sujet et de l'attribut. La surface en soi n'est pas blanche plus qu'elle n'est de toute autre couleur. Ainsi, la blancheur ne se confond pas avec la surface; ce qui serait nécessaire si l'Être était le même de part et d'autre. — *La surface, qui est à définir, est comprise dans sa définition.* Le texte est plus concis; j'ai dû le développer un peu pour le rendre intelligible. Le sens que je donne est emprunté au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, p. 434, édition Bonitz. Alexandre remarque lui-même que la concision du texte le rend obscur, et il se croit forcé de l'expliquer très-longuement.

§ 5. *Où la chose définie... ne figure pas.* Comme tout à l'heure, la surface figurait dans la définition de surface blanche, qu'on prétendait y appliquer. — *Blanc et poli seraient absolument identiques.* Puisque l'un et l'autre seraient la définition d'une seule et même chose, à savoir la surface. Deux choses égales et pareilles à une troisième sont égales et pareilles entre elles. Toutes ces distinctions sont bien subtiles et bien peu nécessaires.

ment identiques, et ne seraient qu'une seule et même chose.

[6] Mais il y a également des composés dans les autres catégories; car, dans chacune, il y a toujours un sujet; et, par exemple, il y a un sujet pour la qualité, pour le temps, pour le lieu, pour le mouvement. Dès lors, il faut voir si la définition de l'essence, telle qu'on l'applique à chacun de ces sujets, se retrouve aussi dans les composés. Par exemple, si l'on définit l'Homme blanc, il faut voir s'il y a une définition essentielle de ce composé : l'Homme blanc. [7] Représentons, si nous voulons, cette définition, par le mot de Manteau. Mais alors qu'est-ce que c'est que d'être un manteau? Ce composé d'Homme blanc

§ 6. *Des composés dans les autres catégories.* C'est surtout dans les catégories autres que celle de la substance, que se présentent les composés dont parle ici Aristote. Dans la catégorie de la substance, la chose est en soi et pour soi ; la définition ne fait qu'expliquer son essence individuelle. Au contraire, dans les autres catégories, il y a toujours et nécessairement la combinaison d'un sujet et d'un attribut, d'une substance et d'un mode. Aristote se demande si ces composés peuvent avoir une définition essentielle, tout aussi bien que la substance. Mais peut-être la question est tellement évidente qu'il n'y avait pas lieu de la soulever. Il est clair que ces composés n'ont pas de définition essentielle, par cette raison qu'ils ne sont pas des substances. Tout ce passage est d'une grande obscurité, sans avoir d'ailleurs grande importance ; et les commentateurs les plus autorisés, comme MM. Bonitz et Schwegler, n'ont pu y porter une complète lumière. Alexandre d'Aphrodise lui-même n'a pas pu dissiper ces ténèbres.

§ 7. *Par le mot de Manteau.* C'est une manière assez singulière de prendre un nom simple pour la définition d'un terme composé ; et ici définir l'Homme

n'est pas certainement non plus une de ces choses dont on peut dire qu'elles sont en elles-mêmes, et par elles-mêmes. Ou bien, l'expression de N'être pas En soi ne peut-elle pas avoir un double sens? Dans l'un, on fait une addition à la chose à définir, tandis que, dans l'autre, on ne fait pas cette addition. Ici, le défini ne s'énonce qu'en étant adjoint à une chose autre que lui; et par exemple, si l'on avait à définir le blanc, ce serait commettre cette faute que de donner la définition d'Homme blanc. Là au contraire, le défini est accompagné d'un autre terme, qui est ajouté; et si, comme nous venons de le dire, Manteau signifiait Homme blanc, on définirait le manteau, comme si l'on avait simplement le Blanc. L'Homme blanc est bien quelque chose

blanc par le mot de Manteau ne se conçoit guère. — *Ce composé l'Homme blanc.* J'ai dû développer le texte, qui n'a qu'un pronom neutre tout à fait indéterminé. — *Qu'elles sont par elles-mêmes.* L'Homme blanc n'existe pas réellement; ce qui existe, c'est l'homme, qui a pour attribut d'être blanc. — *On fait une addition à la chose.* C'est ainsi qu'on dit l'Homme blanc, en ajoutant la notion de Blanc à celle d'Homme. — *En étant adjoint à une chose autre.... d'un autre terme qui y est ajouté.* L'opposition ne semble pas aussi complète que l'auteur pourrait le croire. Si le défini s'adjoint à une seconde chose, ou bien si cette seconde chose s'adjoint au défini, le résultat est, à ce qu'il paraît, à peu près le même. De part et d'autre, on a introduit des éléments nouveaux qui faussent la notion, ou dans le défini lui-même, ou dans la définition qu'on en donne. Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise n'est guère plus net que le texte. — *Ce serait commettre cette faute.* J'ai rendu le grec avec beaucoup plus de précison qu'il n'en a. Je ne me flatte pas d'ailleurs

dans le blanc; mais sa définition essentielle n'est pas d'être blanc.

[8] L'essence, dans le cas où la définition d'Homme blanc est Manteau, est-elle quelque chose de réel, quelque chose d'absolu? Ou bien n'y a-t-il pas là d'essence? L'essence d'une chose, c'est d'être ce qu'elle est. Mais quand une chose est l'attribut d'une autre, c'est qu'elle n'est pas quelque chose d'individuel et d'indépendant. Ainsi, l'Homme blanc n'est pas une chose individuelle, puisque cette individualité indépendante appartient uniquement aux substances. [9] Par conséquent, il n'y a d'essence individuelle que

d'avoir réussi là où M. Bonitz et M. Schwegler ont fait de vains efforts, pour arriver à une clarté complète.

§ 8. *L'essence, dans le cas.....* J'ai adopté ici la ponctuation que M. Bonitz donne dans son texte, et qui est confirmée par le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. Le changement est assez important; car il attribue à cette phrase ce qui dans les éditions ordinaires fait la fin de l'autre. La pensée est par là coupée d'une manière toute différente; et, à mon avis, beaucoup plus rationnelle. — *Dans le cas où la définition d'Homme blanc est Manteau.* C'est le membre de phrase transposé. D'ailleurs, j'ai dû paraphraser le texte plutôt que le traduire. En réalité, Aristote se demande si une énonciation comme celle-ci: « l'Homme blanc », représente une réalité, et il répond négativement. — *Quand une chose est l'attribut d'une autre.* L'attribut n'a d'existence véritable que dans son sujet; c'est le sujet qui Est; l'attribut n'Est que grâce au sujet dont il est l'accident. — *Cette individualité indépendante.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Aux substances.* L'homme blanc n'est pas une substance; c'est l'homme seul, qui est un être substantiel. Voir l'*Herméneia,* ch. XI, p. 180 de ma traduction.

§ 9. *Dont l'explication.* Le mot grec est au moins aussi vague que celui de ma traduction. L'Explication peut être simple-

pour les choses dont l'explication est une définition. Or, il n'y a pas de définition par cela seul que le nom de la chose aurait le même sens qu'elle. Autrement toutes les appellations nominales seraient autant de définitions, puisque le nom d'une chose se confondrait alors avec l'explication qu'on en donnerait; et, à ce compte, le mot seul d'Iliade serait une définition tout entière.

[10] Mais la définition n'est réelle que si elle s'adresse à un primitif. Et les primitifs sont toutes les choses qu'on peut désigner, sans que la chose en question soit attribuée à une autre. Aussi, la définition essentielle, exprimant que le primitif est ce qu'il est, n'appartiendra à aucune des espèces qui ne font pas partie du genre; elle n'appartiendra qu'aux seules espèces qui y sont comprises; car, dans la désignation de ces espèces, on n'a besoin d'impliquer, ni leur participation à un autre être, ni une modification quelconque, ni une attribution accidentelle. Mais même, pour

ment un autre nom de la chose; mais alors ce n'est pas une définition proprement dite. — *Le mot seul d'Iliade*. Aristote se sert du même exemple pour exprimer la même pensée dans les *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. VII, § 8, p. 221 de ma traduction.

§ 10. *A un primitif*. Le Primitif ne signifie point autre chose ici que la substance. — *Soit attribuée à une autre*. C'est le propre de la substance de n'être jamais elle-même un attribut, et d'être au contraire le sujet, et comme le réceptacle, de tous les attributs. — *Le primitif*. Le texte n'est pas aussi formel. Ici, le Primitif indique le genre supérieur sous lequel se rangent les espèces secondaires; la définition

chacune des autres catégories, l'appellation indiquera ce qu'elles expriment, du moment que le nom indique que telle chose est à telle autre, ou bien, si, à la place d'une appellation simple, il y en a une plus exacte et plus complète. Mais il n'y aura là, ni définition, ni explication, de ce qu'est essentiellement la chose.

[11] C'est que le mot de Définition aussi bien que celui d'Essence peut avoir plusieurs acceptions. En effet, ce qu'est la chose peut, en un sens, signifier la substance, et aussi tel ou tel objet individuel; mais, en un autre sens, il exprime indistinctement chacune des attributions : quantité, qualité, et le reste. [12] De même que l'Être appartient à toutes ces catégories, sans leur appartenir d'une manière semblable, puisqu'il est primitif dans l'une, et qu'il n'est que consécutif dans les autres; de même ce qu'est la chose, l'essence, ne

essentielle du genre s'applique aussi aux espèces. Alexandre d'Aphrodise n'a pas commenté ce passage, qui aurait cependant grand besoin d'explication.—*Leur participation*. C'est le mot même du texte; peut-être celui de Relation serait-il plus vrai. — *Chacune des autres catégories*. Le texte n'est pas aussi précis. — *Plus exacte et plus complète*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Ni explication*. Une explication qui fait connaître ce qu'est essentiellement la chose, est bien près d'être une définition.

§ 11. *La substance*. Prise d'une manière générale, soit qu'on la considère dans le genre et les espèces, soit qu'on la considère dans l'individu. — *Chacune des attributions*. Ou catégories, dont Aristote n'énonce ici que les deux premières.

§ 12. *Dans l'une*. Dans la catégorie de la substance.— *Ce qu'est la chose, l'essence*. Il n'y a qu'un

s'applique d'une manière absolue qu'à la substance; mais elle peut aussi, sous certains rapports, s'appliquer au reste des catégories. C'est qu'en effet on peut aussi demander, pour la qualité, par exemple, ce qu'elle est; et la qualité devient alors de l'Être, sans qu'elle en soit absolument. Et de même pour le Non-Être, on dit quelquefois logiquement qu'il Est, sans que ce soit d'une manière absolue, mais seulement en tant que Non-Être. De même encore, pour la qualité.

[13] Il faut donc, pour chaque chose, bien voir le nom qu'on doit lui donner; mais il faut voir, avec non moins d'attention, ce qu'est réellement la chose. Et comme ici ce dont on parle est fort clair, on peut dire que l'Être appartiendra éga-

seul mot dans le texte. — *Des catégories*. J'ai ajouté ces mots que justifient ce qui précède et ce qui suit. Voir dans les *Topiques*, liv. I, ch. IX, § 3, p. 25 de ma traduction, la même pensée plus complètement développée. — *Ce qu'elle est*. Et en prenant la qualité de la couleur, par exemple, on peut demander si elle Est blanche ou noire, verte ou rouge. — *Devient... de l'Être*. Consécutivement, comme il est dit plus haut. — *Logiquement*. C'est-à-dire, par une simple conception de l'esprit, qui ne répond point à une réalité, parce qu'autrement on se contredirait soi-même en disant que le Non-Être Est; car ce serait dire que ce qui n'est pas Est, sans être. — *De même encore pour la qualité*. Et pour toutes les catégories. Si la qualité Est, ce ne peut-être que d'une existence empruntée à l'objet dans lequel elle se trouve; mais elle n'a pas d'existence propre.

§ 13. *Le nom qu'on doit lui donner*. Selon les catégories diverses. Le texte d'ailleurs n'est pas aussi formel. — *Ce qu'est réellement la chose*. A savoir, si elle est substance ou bien quantité, qualité, etc. — *A tous ces termes*. C'est-à-dire, à toutes les catégories. — *L'existence individuelle*. Ou essentielle. L'expression grecque est fort difficile à rendre dans notre langue. — *A la qualité et à la quantité*. Sous-entendu : « et au reste des catégories ».

lement à tous ces termes; mais il appartiendra premièrement et absolument à la substance; et en sous-ordre, il appartiendra au reste, de même que l'existence individuelle appartiendra au reste aussi, non pas d'une manière absolue, mais en tant qu'elle peut appartenir à la qualité et à la quantité. [14] Il faut en effet que tout cela, ou ne soit de l'Être que par homonymie, ou bien que ce ne soit de l'Être qu'autant qu'on y ajoute, ou qu'on en retranche quelque chose, de même que l'inintelligible est encore de l'intelligible. Le vrai en ceci est de ne considérer l'Être de ces choses, ni comme une simple homonymie, ni comme un même être; mais il faut le prendre comme on le fait pour le mot de Médical, qui se rapporte bien à une seule et même chose, mais qui n'a pas un seul et même sens, et qu'on ne con-

§ 14. *Qu'on y ajoute ou qu'on en retranche*. L'Être n'est pas exprimé d'une manière absolue dans les catégories autres que celle de la substance. Dans celle-ci, en effet, on dit simplement que la chose Est; dans les autres on ajoute qu'elle Est, ou qu'elle n'est pas, modifiée de telle ou telle manière. — *L'inintelligible est encore de l'intelligible*. Comme le Non-Être Est encore de l'Être; comme en géométrie et en arithmétique on reconnaît des quantités négatives, c'est-à-dire des quantités qui ne sont pas des quantités. — *Il faut le prendre comme on le fait*. Le texte n'est pas aussi formel. — *S'appellent médical*. Notre langue ne se prête pas aussi bien que la langue grecque à ces locutions. Voir plus haut, liv. IV, ch. II, § 1. —

fond pas sous une vague homonymie. Ainsi, un corps, une opération, un instrument, s'appellent Médical ; mais ce n'est pas là une homonymie; ce n'est pas là non plus une seule et même chose; mais c'est à une seule et même notion que tout cela se rapporte.

[15] Du reste, il n'y a guère d'importance à se servir ici de l'expression qu'on voudra. Ce qu'il y a d'évident, c'est que la définition qui explique la chose d'une manière primitive et absolue, et qui dit ce qu'elle est essentiellement, ne s'adresse qu'aux substances ; et que, si la définition s'applique aussi aux autres catégories, ce n'est pas primitivement. [16] En effet, cela même étant admis, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il y ait définition par cela seul que l'explication donnée signifie la même chose ; il faut encore que ce soit une explication d'un certain genre ; c'est-à-dire,

— *Ce n'est pas là une homonymie.* Voir au début des *Catégories* le sens du mot Homonyme. Les homonymes n'ont de commun que le nom ; mais la réalité qu'ils représentent est toute différente. — *A une seule et même notion.* Le texte est moins précis ; il se contente encore d'un pronom indéterminé.

§ 15. *Se servir ici de l'expression qu'on voudra.* Voir plus haut, §§ 7 et 10. — *La définition... ne s'adresse qu'aux substances.* C'est la conclusion de toutes ces théories, qui doivent paraître bien prolixes.

§ 16. *Cela même étant admis.* C'est-à-dire, si l'on admet que la définition essentielle peut s'appliquer aux autres catégories, presque aussi bien qu'à celle de la substance. — *Définition... explication.* Ce qui peut augmenter encore l'obscurité de tout ce passage, c'est que, dans la langue grecque, le mot que je rends par Explication peut également

qu'il faut que l'explication s'applique à une chose qui soit Une, non pas simplement Une en tant que continue, comme l'est l'Iliade, par exemple, ou comme le sont des choses qui se tiennent entre elles, par un lien commun, mais à une chose qui soit Une dans tous les sens où l'Un se comprend ; et l'Un a autant d'acceptions que l'Être peut en avoir. Or, l'Être désigne un objet substantiel ; mais il désigne encore la quantité, la qualité, etc. ; et voilà comment on peut tout à la fois donner une explication et une définition de ce que signifient ces deux mots réunis, Homme, Blanc ; et qu'à un autre point de vue, on peut expliquer et définir séparément le Blanc, et la Substance Homme.

signifier Définition. — *Comme l'est l'Iliade.* Aristote s'est servi plusieurs fois de cet exemple ; voir plus loin, liv. VIII, ch. VI, § 2, la même pensée et presque dans les mêmes termes ; voir aussi les *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. X, § 2, p. 231 de ma traduction : et la *Poétique*, ch. XX, § 14, p. 110. — *Où l'Un se comprend.* Voir plus haut, liv. IV, ch. II, § 6 ; et liv. V, ch. VI et ch. VII. — *La quantité, la qualité.* Aristote ne cite que deux catégories ; mais il est évident qu'il sous-entend toutes les autres ; et c'est là ce qui m'a autorisé à ajouter un *et cætera* qui n'est pas dans le texte. — *Ce que signifient ces deux mots réunis.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Définir séparément.* Même remarque. Ces additions, que je me permets, sont indispensables.

CHAPITRE V

De la définition appliquée à des termes complexes; exemple de l'idée de Camus, qui implique nécessairement l'idée de Nez; l'idée de mâle ou femelle implique nécessairement celle d'animal; et l'idée d'impair, celle de nombre; difficulté de la définition dans ces cas; il n'y a de définition véritable que pour les substances; pour les autres catégories, il faut toujours recourir à une addition quelconque; le mot de Définition ne peut avoir qu'une seule signification; il s'applique, ainsi que l'essence, aux subtances seules, ou du moins plus qu'à tout le reste, et d'une manière primitive et absolue.

[1] Si l'on nie que l'explication complexe d'une chose soit une véritable définition, il est bien difficile de savoir dans quels cas la définition est possible, pour les termes qui ne sont pas simples, mais qui sont accouplés deux à deux. Car nécessairement on doit expliquer la chose avec le développement qu'on y a joint. [2] Je prends pour exemples le Nez et la Courbure, et le Camus,

§ 1. *L'explication complexe.* Mot à mot : « l'explication par « adjonction », comme dans cet exemple : « l'Homme blanc » au lieu de l'Homme, pris seul et absolument. Aristote se demande s'il peut y avoir définition pour les deux termes ainsi réunis, ou si la définition essentielle ne s'adresse réellement qu'au sujet seul, sans l'addition qui y est jointe.— *Il est bien difficile.* L'auteur lui-même semble sentir ce que ces théories, peu nécessaires, ont de subtil et d'obscur.

§ 2. *La Courbure.* Le mot du texte signifie précisément le contraire, c'est-à-dire « la concavité »; mais le Camus est le contraire de « Concave », et j'ai dù changer l'expression pour qu'il y eût concordance entre les deux termes; voir plus bas, § 5. Il est possible d'ailleurs que le mot de « Concavité » signifie seulement ici l'aplatissement du nez camard. — *Est une certaine chose dans une autre chose.* Le Camus s'applique exclusivement au nez; et les deux notions sont inséparables, en ce sens que celle de Camus implique toujours et nécessairement celle de Nez. Le Camus est un attribut du nez, ou, comme le dit le texte, « est une certaine chose dans une autre chose », dont elle ne peut pas être séparée. — *La courbure et le Camus.* Il serait plus exact de dire : « la Courbure qui constitue le Camus »; la courbure n'est pas un attribut du nez, comme l'est le Camus. Voir plus haut, liv. VI, ch. I, § 8, la même pensée et les mêmes mots.

§ 3. *Indirect.* J'ai ajouté ce mot, qui me semble nécessaire. — *La notion de mâle se rapporte à celle d'Animal.* En ce sens que la notion de Mâle suppose celle d'Animal, aussi nécessairement que la notion de Camus suppose celle de Nez; aussi nécessairement que la notion d'Égal suppose celle de Quantité. — *Essentiellement et En soi.* Comme le Camus est au nez.

§ 4. *Les attributs essentiels.* Par rapport aux attributs accidentels, dont il a été question plus

qui se forme de la combinaison des deux termes Nez et Courbure, puisque Camus est une certaine chose dans une autre chose. Or, la Courbure et le Camus ne sont pas des attributs accidentels du nez; mais ils se rapportent au nez essentiellement et en soi. [3] Ils ne sont pas au nez comme la blancheur est à Callias, ou à l'homme, parce que Callias, qui a pour attribut indirect d'être homme, est blanc. Mais ils sont au nez comme la notion de mâle se rapporte à celle d'Animal, comme l'égal se rapporte à la notion de quantité, et comme sont toutes les attributions dont on dit qu'elles sont essentiellement En soi. [4] Les attributs essentiels sont ceux dans lesquels se

trouve comprise l'explication, ou le nom, de la chose dont les attributs sont les modes, et qu'on ne peut expliquer séparément de l'objet lui-même. La blancheur peut être exprimée sans l'idée d'homme, tandis qu'il est bien impossible d'exprimer l'idée de Femelle ou de Mâle sans l'idée d'Animal. Ainsi, pour ces attributs complexes, ils n'ont, ni essence, ni définition ; ou s'ils en ont, c'est tout autrement, ainsi que nous l'avons dit antérieurement.

[5] Mais ici se présente une autre difficulté. Si un nez Courbé et un nez Camus sont la même chose, dès lors Camus et Courbé sont également identiques. Mais si l'on nie cela, parce qu'il est impossible de soutenir que le Camus existe en soi et sans la chose dont il est une affection, et si l'on soutient, au contraire, que le Camus est la courbure du nez, alors, ou il n'est pas possible de jamais dire que le nez est Camus ; ou, si on le

haut, § 2. — *Se trouve comprise l'explication*. Comme dans la notion de Camus est comprise celle de Nez. — *Qu'on ne peut expliquer séparément*. La courbure peut se comprendre sans impliquer la notion de Nez et séparément d'elle ; la notion de Camus ne le peut pas. — *Ainsi que nous l'avons dit antérieurement*. Voir plus haut, ch. IV, § 15.

§ 5. *Une autre difficulté*. Qui peut ne pas paraître beaucoup plus sérieuse que la précédente. — *Existe en soi*. Ceci n'est peut-être pas tout-à-fait juste. Le Courbé n'existe pas non plus en soi, et c'est toujours un attribut ; mais cet attribut ne s'attache pas, comme le Camus, à un seul et exclusif sujet. Une foule de choses peuvent être courbes, tandis que le nez seul peut être Camus. — *Jamais dire que le nez est Camus*. Il semble au contraire qu'on le dit fort bien en grec

dit, on s'expose à répéter deux fois la même idée Nez-nez courbé, puisque Nez Camus signifiera Nez-nez courbé. [6] Il est donc absurde de soutenir que ces attributs ont une définition essentielle ; et si l'on suppose qu'ils en ont une, ce sera se perdre dans l'infini ; car Nez-nez courbé pourra aussi avoir un autre attribut. [7] Il faut donc en conclure qu'il n'y a vraiment de définition que pour la substance. S'il y en a pour les autres catégories, c'est uniquement par voie d'addition, comme on le voit quand on veut définir la qualité ou l'impair. Il est impossible en effet de définir l'impair sans l'idée du nombre, pas plus qu'on ne définit l'idée de femelle sans l'idée d'animal. Par Voie d'addition, j'entends les cas où, comme dans ceux qu'on vient de citer, l'on répète deux fois la même chose. Si cela est vrai, il n'y aura pas davantage de définition pour les termes accouplés, comme ils le sont quand on dit le : Nombre

comme dans notre français. C'est une subtilité peu soutenable de dire que, la notion de Camus renfermant nécessairement celle de Nez, on répète deux fois cette dernière.

§ 6. *Que ces attributs ont une définition essentielle*. C'est là la conclusion de toute la discussion précédente.

§ 7. *Pour la substance*. Voir plus haut, ch. IV, § 10. — *L'idée de femelle*. Voir plus haut, § 3 et § 4. — *L'on répète deux fois la même chose*. Dans les exemples cités plus haut, §§ 5 et 6. On répète deux fois la notion de nez quand on dit : Un Nez-Nez courbé ; ou deux fois la notion de nombre quand on dit : Un nombre impair, attendu que le mot de Camus implique déjà l'idée

impair, au lieu de dire simplement l'Impair. Mais on ne prend pas garde que les expressions dont on se sert sont inexactes.

[8] S'il y a des définitions même pour ces termes combinés, les conditions en sont du moins toutes différentes. Ou bien, comme nous l'avons dit, il faut reconnaître que le mot de Définition peut se prendre en plusieurs acceptions, ainsi que le mot d'Essence. Par conséquent, dans un sens, il n'y aura de définition pour aucun de ces termes, et il n'y aura de définition essentielle absolument que pour les seules substances; mais dans un autre sens, il pourra y en avoir. [9] En résumé, la définition est évidemment l'explication de l'essence indiquant que la chose est ce qu'elle est; et l'essence ainsi comprise appartient aux substances, ou exclusivement, ou du moins, à titre supérieur, primitivement et absolument.

de Nez, et celui d'Impair, l'idée de Nombre.

§ 8. *Comme nous l'avons dit.* Voir plus haut, ch. IV, § 11. — *Dans un sens.* C'est-à-dire : « d'une manière absolue et primitive ». — *Dans un autre sens.* C'est-à-dire : « d'une manière qui n'est, ni absolue, ni primitive ». Voir plus haut, ch. IV, § 15.

§ 9. *En résumé.* Le texte dit simplement : « Donc ». — *Appartient aux substances.* C'est la conclusion déjà exposée dans le chapitre précédent, dont celui-ci dans son ensemble n'est guère qu'une répétition. La question est la même, et les développements, quoique un peu différents, aboutissent au même résultat. Il semble que ce résultat aurait pu être obtenu par une discussion plus concise. Il y a là sans doute une double rédaction.

CHAPITRE VI

De l'identité de l'essence d'une chose avec la chose même; distinction nécessaire de la chose et de ses attributs; objections contre la théorie des Idées; impossibilité de la science dans ce système, et destruction nécessaire des êtres; identité de l'Être en soi et de quelques-uns de ses attributs essentiels; ne pas créer inutilement des êtres qui n'ont rien de réel; il faut prendre garde d'aller à l'infini; la définition de l'Être et celle de ses attributs essentiels sont identiques; réponse aux objections sophistiques. Résumé.

[1] L'essence d'une chose, l'essence qui fait que la chose est ce qu'elle est, et la chose elle-même, sont-elles toujours identiques, ou sont-elles différentes? C'est une question que nous avons à examiner, et qui nous sera de quelque utilité dans notre étude de la substance. Il ne semble pas qu'une chose puisse jamais différer de sa substance propre, et l'essence qui fait que chaque chose est ce qu'elle est, s'appelle sa substance.

§ 1. *L'essence qui fait que la chose est ce qu'elle est.* J'ai dû paraphraser la formule grecque, pour en rendre toute la force. M. Bonitz fait remarquer avec raison que, dans toutes ces théories, Aristote se rapproche bien souvent de Platon et de la théorie des Idées. — *De quelque utilité.* Ceci est peut-être contestable, ou du moins l'auteur ne fait pas voir assez clairement quel intérêt spécial peut avoir cette longue et épineuse discussion.

[2] Mais, pour les attributions qui ne sont qu'accidentelles, on peut croire que la substance et l'essence sont différentes; car l'Homme-blanc, par exemple, est autre chose que l'essence de l'homme qui est blanc. Mais, si Homme et Homme blanc sont la même chose, l'être de l'Homme et l'être de l'Homme blanc seront la même chose aussi, puisque, dit-on, Homme se confond avec Homme blanc, de telle sorte qu'être Homme blanc et être Homme sont des choses identiques. [3] Mais ne peut-on pas soutenir qu'il n'est pas du tout nécessaire que les attributs accidentels soient identiques avec l'essence? En effet, les extrêmes ne s'identifient pas toujours avec l'essence de la même façon; mais on peut

§ 2. *Pour les attributions qui sont accidentelles.* C'est-à-dire, pour tous les cas où le sujet est considéré conjointement avec un attribut, comme dans les exemples qui suivent : « Homme blanc », etc. — *La substance et l'essence.* Le texte n'a qu'un pronom neutre indéterminé; le sens d'ailleurs n'est pas douteux. Ce qui jette une grande obscurité sur tout ce passage, c'est qu'Aristote ne distingue pas assez nettement ce qu'il entend par Essence de ce qu'il entend par Substance. L'essence est la forme et l'espèce de l'objet ; et c'est surtout une notion logique ; la substance, c'est l'existence réelle de l'objet. — *Dit-on.* M. Schwegler croit que ceci se rapporte aux Sophistes, dont il a été question plus haut, liv. VI, ch. II, § 5.

§ 3. *Les extrêmes.* Il est assez difficile de comprendre ce que signifie cette expression. M. Schwegler croit qu'elle signifie simplement les attributs accidentels, qui peuvent, comme dans l'exemple qui suit, Blanc et Instruit, s'échanger l'un pour l'autre, sans que l'essence, à laquelle tous les deux se rapportent, en soit modifiée. M. Bonitz, d'après Alexandre d'Aphrodise, suppose qu'il y a ici un syllogisme de sous-entendu, et que les Extrêmes sont alors la majeure et la mineure, qu'Aristote appelle les Extrêmes dans son langage logique. Malgré l'autorité presque décisive d'Alexandre, je crois que le mot d'Extrêmes ne veut dire ici que les attributs accidentels.

croire que, s'ils peuvent s'identifier, c'est au moins d'une manière accidentelle; comme, par exemple, être blanc serait la même chose qu'être instruit; or cela n'est pas soutenable.

[4] Mais pour les choses considérées en elles-mêmes, est-il nécessaire que l'essence et la substance soient toujours identiques, en supposant, par exemple, qu'il existe des substances qui soient antérieures à toutes les autres substances et à toutes les autres natures, dans le genre de ces substances que quelques philosophes ont appelées des Idées? Si l'on veut distinguer l'essence du bien du bien réel, l'essence de l'animal de l'animal réel, l'essence de l'Être de l'Être réel, alors il y a d'autres substances et d'autres Idées

§ 4. *Considérées en elles-mêmes.* Et isolément, au lieu d'être considérées avec les attributs qui y sont joints, comme dans les exemples cités plus haut. — *Est-il nécessaire.* Dans quelques manuscrits, il y a une affirmation précise au lieu de la forme interrogative. J'ai conservé cette dernière forme, parce qu'elle a pour elle l'autorité d'Alexandre d'Aphrodise et de plusieurs manuscrits, et qu'elle me semble davantage dans les habitudes de style d'Aristote. D'ailleurs, il est clair que l'auteur répondrait à cette question par l'affirmative ; voir plus haut, § 1. — *Du bien réel.* Aristote ne veut pas distinguer l'essence de la substance : et ici l'essence du bien, telle du moins que, selon lui, l'entend Platon, est distincte et séparée de toute espèce de bien réel. Il en est de même pour les Idées d'Animal et d'Être. — *Que celles dont on nous parle.* C'est-à-dire que, si l'on admet les Idées séparées de la substance, il faudra d'autres Idées supérieures où l'essence et la substance seront réunies. — *Les premières.* C'est-à-dire, anté-

que celles dont on nous parle; et ces autres substances seront les premières, si l'essence ne s'applique vraiment qu'à la substance. [5] Si les essences sont distinctes et indépendantes des substances, alors il n'y a plus de science possible pour les unes; et les autres ne sont plus des êtres réels. Quand je dis Indépendantes et Distinctes, j'entends que l'essence du bien n'est pas le bien réel, et que le bien réel n'est pas davantage l'essence du bien. La science d'un objet quelconque consiste à savoir quelle en est l'essence, qui fait que l'objet est ce qu'il est. Le bien et toutes les choses sans exception sont dans le même cas; et si le bien en soi n'est pas le bien, l'Être en soi non plus n'est plus l'Être, l'unité en soi cesse d'être l'unité. De deux choses l'une : ou toutes les essences sont soumises à la même règle, ou il n'y en a pas une qui le soit; et, par une conséquence forcée, du moment que l'Être en soi n'est plus l'Être, tout le reste cesse du même coup de pouvoir être identique. Ajou-

rieures et supérieures à celles mêmes qu'admet le Platonisme, tant critiqué par Aristote.

§ 5. *Il n'y a plus de science possible*. Si l'essence est séparée de la réalité, on sait autre chose que cette réalité, puisque l'essence est différente; mais on ne sait rien de la réalité elle-même, si ce n'est qu'elle est. — *Pour les unes*. C'est-à-dire, les substances. — *Les autres*. C'est-à-dire, les essences sans aucune réalité. La suite explique d'ailleurs assez clairement quelle est la pensée de l'auteur. — *Le bien en soi*. Ou l'essence du bien. — *Ajoutez encore*. Cette phrase n'est peut-être

tez encore que, dans cette supposition, ce qui n'a pas l'essence du bien n'est pas bon.

[6] Dès lors, il faut nécessairement que le bien et l'essence du bien soient une seule et unique chose, que le beau soit identique à l'essence du beau, comme en un mot toutes les choses qui ne peuvent jamais être les attributs d'une autre chose, mais qui sont en soi les premières. Cette identité suffit du moment qu'elle existe, quand bien même il n'y aurait pas d'Idées, et, à bien plus forte raison peut-être, s'il y en a. [7] Il n'est pas moins clair que, s'il existe des Idées du genre de celles qu'on suppose, le sujet dès lors cesse d'être une substance; car ce sont les Idées qui sont nécessairement les substances, et elles ne sont jamais les attributs d'un sujet, puisqu'alors elles n'existeraient que par simple participation.

[8] De toutes ces considérations, on peut con-

qu'une interpolation; en tout cas, elle n'est qu'une répétition peu utile de ce qui précède.

§ 6. *Cette identité suffit*. Le texte n'est pas aussi formel; et il n'a qu'un pronom neutre indéterminé. — *S'il y en a*. D'ordinaire Aristote, est plus décidé contre la théorie des Idées; il semble ici l'admettre, tandis que le plus souvent il la nie résolûment.

§ 7. *Par simple participation*. Tandis qu'au contraire, dans la doctrine platonicienne, ce sont les êtres réels qui participent aux Idées, et non point les Idées qui participent aux êtres, comme l'attribut participe à l'existence de son sujet, sans lequel il n'existerait point. Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 6.

§ 8. *La chose réelle*. J'ai ajouté l'épithète. — *Qui n'a rien d'acci-

clure que la chose réelle et l'essence de la chose forment une unité et une identité qui n'a rien d'accidentel; et que savoir une chose quelconque, c'est savoir ce qu'est son essence. L'exposition que nous venons de faire prouve bien que l'une et l'autre ne sont absolument qu'une même chose. [9] Quant à l'accidentel, tels, par exemple, que les attributs de Blanc et d'Instruit, il est impossible de dire avec vérité que, dans ce cas, la chose et son essence se confondent et ne font qu'un, parce que le mot d'Accidentel peut se prendre en un double sens; car pour le Blanc, par exemple, il y a d'une part le sujet auquel cet accident est attribué; et, d'autre part, il y a cet accident lui-même. Par conséquent, ici la chose et son essence sont identiques en un sens; et en un autre sens, elles ne le sont pas. Être Homme et être Homme-blanc ne sont pas des choses identiques, et il n'y a identité que par l'affection spéciale du sujet.

dentel. Voir plus haut, § 4. — *C'est savoir ce qu'est son essence.* Dans les théories les plus habituelles d'Aristote, savoir une chose c'est en connaître la cause. Il l'a répété bien souvent.

§ 9. *De Blanc et d'Instruit.* Voir plus haut, § 3. — *Pour le Blanc.* Voir plus haut, § 2, où Blanc est un attribut de l'Homme, qui est un sujet, tandis qu'Instruit est un attribut de Blanc, qui est un attribut lui-même. — *Le sujet.* C'est l'Homme. — *Cet accident lui-même.* C'est la blancheur attribuée à ce sujet. — *L'affection spéciale du sujet.* C'est-à-dire que le sujet reste identique, d'abord considéré en lui-même, et ensuite, dans son rapport avec l'affection qui lui est attribuée.

[10] On verrait d'ailleurs aisément combien cette assertion est absurde, si l'on donnait à chacune de ces prétendues essences, sujet et attribut, un nom particulier; car, à côté de cette essence-là, il y en aurait une autre; et, par exemple, s'il s'agissait de l'essence du cheval, il y en aurait aussi une tout autre. [11] Cependant, qui empêche que, dans ce cas aussi, les essences ne soient immédiatement identiques à la substance, puis-

§ 10. *Sujet et attribut.* J'ai ajouté ces mots pour plus de clarté. — *Il y en aurait une autre.* Le texte pèche ici par excès de concision; et, pour le bien comprendre et l'expliquer, il faut supposer une énorme ellipse de pensée. Voici quelle paraît être cette pensée, d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise : « Il est absurde de séparer l'essence d'une chose de sa substance ; et, pour se convaincre combien cette théorie est fausse, il suffit de donner un nom spécial à chacune des choses qu'on sépare ainsi. Pour chacune d'elles prise à part, il faudra suivre le même procédé, c'est-à-dire distinguer cette seconde essence de la substance à laquelle elle est jointe ; puis encore, cette troisième essence, et ainsi de suite, sans qu'il y ait de terme à cette série qui pourrait être infinie. Il vaut bien mieux reconnaître tout d'abord que l'essence et la substance ne se séparent pas, et qu'elles forment une unité indissoluble. » — *De l'essence du cheval.* C'est-à-dire qu'on donnerait ce nom, ou tel autre, à la seconde essence. On ne voit pas bien d'ailleurs pourquoi l'auteur prend un nouvel exemple, au lieu de s'en tenir à ceux qu'il a déjà adoptés plus haut. MM. Bonitz et Schwegler supposent qu'il pourrait bien y avoir eu quelque interversion dans le texte ; et ils proposeraient de déplacer un § pour rendre le raisonnement plus régulier et plus net. Outre que ces hypothèses ne s'appuient pas sur l'autorité des manuscrits, elles ne remédient pas suffisamment à l'obscurité de tout ce passage pour qu'on puisse les accepter. C'est surtout le § 11 qui semble hors de sa place. J'ai dû laisser les choses telles qu'elles sont, tout en reconnaissant qu'elles sont d'ailleurs dans une disposition très peu satisfaisante.

§ 11. *Dans ce cas aussi.* C'est-à-dire, dans le cas où, séparant l'es-

qu'on admet que l'essence est une substance? Mais non-seulement il y a ici unité de la substance et de l'essence; mais la notion de l'une et de l'autre est absolument la même, comme le fait bien voir ce qu'on vient d'en dire; car il n'y a rien d'accidentel à ce que l'essence de l'unité et l'unité soient identiques. [12] Si l'on supposait une différence entre la substance et l'essence, ce serait se perdre dans l'infini; car il faudra toujours avoir, d'une part, l'essence de l'unité, et d'autre part, l'unité; et par conséquent, pour ces autres termes également, le raisonnement serait encore le même.

[13] Il est donc évident que, quand il s'agit de primitifs et de choses en soi, l'essence de la chose et la chose elle-même sont absolument une seule et unique notion. Les objections sophistiques qu'on peut élever contre cette thèse, se réfuteraient de la même manière qu'on dé-

sence et la substance, on donnerait à l'essence un nouveau nom. Entre l'essence ainsi séparée et le nom qui la désignerait, la difficulté se reproduirait comme la première fois; on irait ainsi sans pouvoir s'arrêter; et il vaut mieux s'arrêter dès le premier pas, et reconnaître, sans aller plus loin, que l'essence et la substance se confondent et sont inséparables, quoi qu'en ait dit Platon, selon Aristote. — *Identiques à la substance.* J'ai ajouté ces mots, qui ressortent de tout le contexte.

§ 12. *Entre la substance et l'essence.* Même observation; ces mots sont ajoutés pour plus de clarté. — *Pour ces autres termes.* Le texte n'est pas aussi formel.

§ 13. *Il est donc évident.* Voir plus haut, § 1. — *De choses en soi.* C'est-à-dire, de sujets individuels, de réalités substantielles. — *Les objections sophistiques.* Voir plus haut, liv. VI, ch. II, §§

montre que Socrate et l'essence de Socrate sont tout-à-fait des choses identiques; car il n'y a ici aucune différence à mettre entre les interrogations que peuvent poser des Sophistes, et les solutions qu'on peut opposer victorieusement à de vaines objections.

[14] En résumé, nous avons fait voir dans quel sens on peut dire que l'essence se confond avec la substance, et en quel sens on peut dire qu'elle ne se confond pas avec elle.

5 et 6. — *Aucune différence à mettre.* Alexandre d'Aphrodise explique ce passage obscur, en supposant que l'auteur recommande de n'être pas plus scrupuleux envers les Sophistes qu'ils ne le sont eux-mêmes, et de se servir d'arguments tirés de purs accidents, comme ils s'en servent, eux aussi, contre leurs interlocuteurs.

§ 14. *Dans quel sens.* L'essence et la substance se confondent dans le système ordinaire d'Aristote, pour les choses en soi; elles ne se confondent pas, lorsqu'à la substance sont joints des accidents ou attributs.

CHAPITRE VII

Les phénomènes sont de trois espèces, selon que la nature, l'art ou le hasard les produisent; phénomènes naturels; phénomènes que l'art produit; conception de l'esprit nécessairement antérieure à la production de la chose; succession de raisonnements dans l'esprit du médecin avant d'agir; cette conception s'adresse précisément à l'essence des choses; idée des phénomènes que produit le hasard; pour tout phénomène, il faut toujours admettre quelque chose de préexistant; la notion de matière est presque toujours impliquée dans la définition; appellation des choses dérivée du nom de celles d'où elles sortent; exemples divers de la statue et de la maison; cette dérivation est indispensable pour expliquer la notion de changement.

[1] Parmi les phénomènes qui viennent à se produire, il y en a qui sont produits par la nature; d'autres sont le produit de l'art; d'autres enfin sont spontanés et l'effet du hasard. D'ailleurs, tout phénomène, qui se produit, est nécessairement produit par quelque chose; il vient de quelque chose, et il est telle ou telle chose. Quand je dis Quelque chose, ce terme peut s'appliquer

§ 1. *Spontanés et l'effet du hasard.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; mais la suite justifie l'addition que j'ai cru devoir faire. Voir plus loin liv. XII, ch. III, §§ 1 et suivants, où les mêmes théories sont exposées presque dans les mêmes termes. — *Tout phénomène.* Le texte n'emploie qu'un pronom neutre tout indéterminé. — *Toutes les catégories.* Comme dans une foule d'autres pages, Aristote n'en nomme ici que quatre, bien qu'elles soient

également à toutes les catégories : ici la substance, là la quantité, la qualité, le lieu, etc. [2] Parmi les phénomènes qui se produisent, ceux qu'on appelle naturels sont précisément ceux dont la production vient de la nature. Ce dont est faite la chose qui se produit, c'est ce que nous nommons sa matière; la cause par laquelle la chose est produite est un des êtres qui existent déjà naturellement. Un quelconque de ces êtres pris individuellement, c'est un homme, une plante, ou telle autre chose de ce genre, que nous regardons éminemment comme des substances. [3] Tout ce que produit la nature, ou tout ce que l'art produit, a une matière, parce qu'en effet chacun des produits de l'art et de la nature peut être ou n'être pas; et c'est là précisément ce qu'est la matière dans chacun d'eux. D'une manière générale, on appelle également du nom de Nature, et l'origine d'où l'être vient à sortir, et la forme qu'il revêt; car tout être qui se produit a une certaine nature, comme la plante ou l'animal; et la cause par laquelle cet

au nombre de dix; voir le traité spécial des *Catégories,* ch. v.

§ 2. *Qui se produisent...... dont la production.* Cette tautologie est dans le texte. — *Ce dont est faite la chose.* C'est de la matière de la chose qu'il s'agit, et non de son origine, bien que l'expression grecque pût avoir aussi cette dernière signification. — *Un quelconque de ces êtres.* Le texte n'est pas aussi précis.

§ 3. *Ce qu'est la matière.* Qui peut indifféremment recevoir un des contraires, et qui est en simple puissance. — *Engendre et*

être est produit, c'est sa nature, qui, sous le rapport de l'espèce et de la forme, est identique à l'être qu'elle produit; seulement cette cause est alors dans un autre être. C'est ainsi que l'homme engendre et produit l'homme.

[4] Tels sont donc tous les phénomènes qui viennent de la nature. Quant aux autres, ce ne sont, à vrai dire, que des phénomènes produits par l'homme; et tous les produits de ce genre viennent de l'art, ou d'une certaine faculté que l'homme possède, ou de son intelligence. Enfin, il y a des choses qui sont spontanées et qui viennent du hasard, à peu près comme certains phénomènes de la nature; car, dans le domaine de la nature, les mêmes êtres naissent d'un germe, ou naissent sans germe. Mais ce sont là des considérations que nous aborderons plus tard.

produit. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *L'homme engendre et produit l'homme.* Aristote s'est servi de cet exemple à bien des reprises; voir plus loin, ch. VIII, § 10, et liv. XII, ch. III, § 8.

§ 4. *Par l'homme...... que l'homme possède.* J'ai ajouté ces mots pour plus de clarté; la suite les justifie. — *Spontanées et qui viennent du hasard.* Aristote confond souvent ces deux idées, et parfois aussi il les distingue. Elles sont très-rapprochées l'une de l'autre. Le spontané regarde surtout les choses de la nature; le hasard s'adresse plutôt aux choses qui touchent plus particulièrement l'homme, et dont il ne peut pas se rendre compte; voir la *Physique,* liv. II, ch. VI, p. 41 et suivantes de ma traduction; Aristote s'efforce d'y expliquer la différence du spontané et du hasard. — *Que nous aborderons plus tard.* Voir plus loin ch. IX, § 7, des pensées analogues.

[5] Les produits de l'art sont les choses dont la forme est dans l'esprit de l'homme; et par forme, j'entends ici l'essence qui fait de chaque chose qu'elle est ce qu'elle est, et sa substance première. Car, à un certain point de vue, les contraires eux-mêmes ont une forme identique; la substance opposée est la substance de la privation; et, par exemple, la santé est l'opposé de la maladie; car l'absence de la santé révèle et constitue la maladie. La santé, c'est la notion qui est dans l'esprit du médecin, et qui est selon la science. La guérison, qui rend la santé, ne se produit que si le médecin se dit d'abord dans sa pensée : « Puisqu'il s'agit de rendre la santé, il « faut nécessairement que telle chose se fasse « pour que la santé soit rendue; par exemple, « il faut rétablir l'équilibre des humeurs, et si « je l'obtiens, je rétablirai la chaleur. » Et c'est en allant toujours ainsi de pensée en pensée,

§ 5. *Les choses dont la forme est dans l'esprit de l'homme.* Il faut remarquer la justesse de cette définition. — *Qu'elle est ce qu'elle est.* C'est la paraphrase de la formule grecque. — *Ont une forme identique.* C'est-à-dire, dans l'exemple cité plus bas, que la maladie ne se comprend que par son opposition à l'idée de la santé; il faut donc, pour avoir la notion négative de la maladie, avoir la notion positive de la santé; et de cette façon, la forme de la santé est aussi celle de la maladie. — *Révèle et constitue.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Que si le médecin se dit.* Toute cette analyse est très fine et très exacte. — *Des humeurs.* J'ai ajouté ces mots, qui m'ont paru indispensables. — *Je rétablirai la chaleur.* Voir plus loin ch. IX, § 5. — *L'acte dernier.* C'est-à-dire, le remède ou l'opération, qui assurera la guérison.

que le médecin arrive à l'acte dernier qu'il doit réaliser lui-même.

[6] Le mouvement qui vient de ces pensées successives et qui vise à guérir le malade, s'appelle une opération, un produit de l'art. Ainsi, à un certain égard, on peut dire que la santé vient de la santé, comme la maison vient de la maison, celle qui est matérielle venant de celle qui ne l'est pas. C'est que la médecine et l'architecture sont l'idée et la forme, ici de la santé, et là de la maison. Or, ce que j'appelle la substance sans matière, c'est précisément l'essence qui fait que la chose est ce qu'elle est. [7] De ces produits et de ces mouvements, l'un se nomme la pensée; l'autre se nomme l'exécution. C'est du principe et de l'idée que part la pensée; et le mouvement qui part du point extrême où la pensée peut atteindre, c'est l'exécution. Cette observation s'appliquerait également à tous les autres intermédiaires; et, par exemple, pour que le malade guérisse, il faut qu'il retrouve l'équilibre des humeurs.

§ 6. *Une opération, un produit de l'art.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Que la santé vient de la santé.* Cette pensée est bien subtile. et au fond ce n'est qu'un jeu de mots. — *Qui ne l'est pas.* Ce n'est pas à vrai dire la santé, ni la maison ; c'est seulement la pensée de l'une et de l'autre. — *L'essence.* L'expression n'est pas tout à tait exacte; et il faudrait dire plutôt : « la pensée de l'essence ».

§ 7. *L'exécution.* Notre langue ne m'a pas offert de mot répondant mieux au mot grec, qui exprime surtout l'action de faire.— *Et de l'idée.* Le mot grec signifie également espèce et idée ; j'ai préféré ce dernier mot en le prenant dans son sens vulgaire. — *A tous les autres intermédiaires.* Entre la conception du remède par le médecin, et la guérison effective, obtenue par une succession d'actes dépendant les uns des autres. — *L'opération dernière.* Voir plus haut la fin du § 5.

§ 8. *Si la guérison est spontanée.* C'est-à-dire, produite par le seul effort de la nature, sans que l'art du médecin soit intervenu. — *C'est par la friction.* Il semblerait alors que c'est la friction qui est le principe, puisqu'elle est antérieure à la chaleur qu'elle produit, et d'où dépend la guérison. — *Fait partie ou de la santé.* Peut-être l'expression n'est pas très-correcte, d'après l'exposition qui précède; mais sans doute, Aristote aura voulu dire seulement que la chaleur est une

Mais qu'est-ce que retrouver l'équilibre? C'est telle ou telle chose; et le malade arrivera à cet état, s'il rétablit sa chaleur. Et qu'est-ce encore que la chaleur? C'est telle ou telle chose. Or, il est possible, d'une certaine façon, de rétablir la chaleur; et voilà l'opération dernière qui dépend du médecin. [8] Ce qui agit ici et ce qui est le point de départ du mouvement de guérison, quand la guérison vient de l'art du médecin, c'est l'idée qu'il a dans l'esprit; et si la guérison est spontanée, elle ne peut venir évidemment que de ce qui aurait été le principe d'action pour le médecin, agissant selon les règles de l'art. Dans l'exemple de guérison indiqué par nous, c'est la chaleur qui peut être considérée comme le principe; or, c'est par la friction qu'on produit la chaleur nécessaire. Ainsi donc, c'est la chaleur, rétablie dans le corps, qui est un élément direct de la santé, ou qui est suivie d'une succession

plus ou moins longue de conséquences heureuses, dont la santé a besoin. C'est là le terme dernier, celui qui agit, et qui à ce titre est une partie, ou de la santé, ou de la maison, comme en font partie les pierres; ou qui fait partie de toute autre chose.

[9] On le voit donc, il est impossible que rien puisse se produire ainsi qu'on l'a dit, s'il n'y a pas quelque chose de préexistant. De toute évidence, c'est quelque partie de la chose qui doit préexister; or, la matière est une partie de la chose; et tout ensemble, elle lui est intrinsèque, et c'est elle qui devient quelque chose. [10] Mais la matière fait-elle partie de la définition? En est-elle un élément? Si nous avons, je suppose, à parler de cercles d'airain, nous pouvons de deux manières dire ce qu'ils sont. En parlant de leur matière, nous disons qu'ils sont d'airain; puis, en parlant de leur forme, nous disons

des conditions de la santé et de la guérison.

§ 9. *Ainsi qu'on l'a dit.* Il est possible qu'Aristote veuille s'en référer à ce qu'il a dit lui-même cent fois sur ce même principe; il est possible aussi qu'il veuille faire allusion à d'autres philosophes. On pourrait traduire aussi : « Répétons-le ». — *Devient quelque chose.* J'ai ajouté ces deux mots. Le texte se borne à dire simplement : « Qui devient ».

§ 10. *Fait-elle partie de la définition.* Il y a plusieurs éditeurs qui ont adopté la forme affirmative, au lieu de la forme interrogative; le sens ne change pas. — *Et c'est là le genre.* Le cercle, avant d'être d'airain, est d'abord un cercle; et c'est sur cette notion que la définition doit d'abord porter. — *Ainsi le cercle d'airain.* Il semble que ce soit là une tautologie; car, s'il s'agit de définir un cercle d'airain, comme

qu'ils ont telle ou telle figure; et c'est là le genre dans lequel le cercle rentre primitivement. Ainsi, le cercle d'airain implique nécessairement la matière dans sa définition.

[11] Par rapport à ce dont comme matière vient la chose, cette chose, quand elle se produit, ne prend pas le nom même de cette matière, mais on dit qu'elle en est faite; et, par exemple, on ne dit pas d'une statue qu'elle est marbre, mais bien, qu'elle est de marbre. De même, l'homme qui guérit ne reçoit pas le nom de l'état d'où il vient; et la raison de ceci, c'est qu'il vient de la négation privative, et du sujet même que nous appelons la matière. [12] Mais on peut dire tout à la fois que c'est l'homme et le malade qui reviennent à la santé. Cependant, on dit plutôt que c'est de la privation que vient le guéri;

déjà la matière est dans le défini, elle doit nécessairement se retrouver dans la définition du défini tout entier.

§ 11. *Le nom même de cette matière.* L'observation est très juste; mais elle est plutôt grammaticale que métaphysique. — *De l'état d'où il vient.* C'est-à-dire, de la maladie qu'il n'a plus. — *De la négation privative.* C'est-à-dire, de la maladie, qui est la privation de la santé. — *Et du sujet même que nous appelons la matière.* Ce passage est obscur, et la tournure a quelque chose de singulier. Le Sujet, c'est l'homme, qui est la matière de la santé et de la maladie, et qui peut tour à tour devenir bien portant ou malade.

§ 12. *Dire du malade qu'il est bien portant.* Ceci semble d'une évidence tellement certaine qu'il est plus qu'inutile de le dire. Cependant le texte ne peut pas recevoir un autre sens. L'auteur sans doute sous-entend ici que l'expression n'est pas très-correcte, quand on dit que le malade devient bien portant. Au fond, c'est l'homme et non le ma-

c'est-à-dire que le guéri vient du malade, plutôt qu'il ne vient de l'homme. Aussi, ne peut-on pas dire du malade qu'il est bien portant; mais on le dit de l'homme et de l'homme bien portant. [13] Dans les cas où la privation est incertaine et n'a pas de nom spécial, comme pour l'airain, par exemple, quand on ignore la forme quelconque qu'il doit recevoir, ou pour la maison quand on ignore le plan que formeront les pierres et les poutres, dans ces cas-là il semble que les choses se produisent, comme on vient de dire que la santé se produit en venant de la maladie. Aussi, de même que, plus haut, la chose

lade qui revient de la maladie à la santé. On peut trouver toutes ces distinctions bien subtiles, comme tant d'autres.

§ 13. *Où la privation est incertaine.* L'exemple qui suit éclaircit la pensée : quand on ignore la forme positive que recevra la matière, on ignore aussi la forme dont elle sera privée. Plus haut, au contraire, la privation était aussi claire que la possession : c'était la maladie opposée à la santé; mais ici la privation est absolument obscure, puisque l'on ne sait pas quelle forme sera donnée à la matière, parmi les formes infinies qu'elle peut recevoir. — *Il semble.* La traduction de Bessarion a ici une négation qui change absolument le sens de la phrase : « Il ne semble pas ». Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise a aussi cette négative; mais je n'ai pas osé l'introduire dans ma traduction, parce que cette leçon n'a pas pour elle l'autorité des manuscrits. M. Schwegler l'approuve; mais il ne la donne pas dans son texte. Il est certain, comme le remarque M. Bonitz, que cette leçon ne s'accorde pas avec ce qui suit. — *Comme on vient de dire.* Le texte n'est pas aussi formel; mais j'ai cru que ce développement était nécessaire, pour rappeler ce qui a été dit quelques lignes plus haut, § 11. — *La statue.* Aristote veut dire que la statue ne vient pas du bloc de marbre, comme la maladie vient de la santé. Le marbre n'ayant pas de forme

ne prenait pas précisément le nom de celle d'où elle sortait, de même la statue, par exemple, si elle est en bois, n'est pas appelée bois; mais, par une dénomination un peu détournée, on dit qu'elle est de bois; comme on dit qu'elle est d'airain et non pas qu'elle est airain; ou encore, qu'elle est de marbre, et non pas qu'elle est marbre; et pour la maison, qu'elle est de briques, et non pas qu'elle est briques. Mais, si l'on veut y regarder de près, on ne peut pas même dire que la statue est de bois, ou que la maison est de briques; c'est là une expression absolue qu'on ne saurait employer, puisqu'il faut que la chose d'où se forme l'autre chose subisse un change-

positive, la statue ne vient pas d'une privation, comme la maladie est la privation de la santé. — *Dénomination... détournée.* Les mêmes théories se trouvent presque avec les mêmes expressions, dans la *Physique*, liv. VII, ch. IV, § 2, p. 427 de ma traduction. — *On ne peut pas même dire.* Cette observation ne semble pas très-exacte. Malgré le changement que subissent l'airain, le bois, le marbre, les briques, ce n'en est pas moins la matière de la statue ou de la maison. — *La chose d'où se forme l'autre chose.* C'est-à-dire, la matière, airain, bois, pierres, marbre, briques, etc., d'où sortent la statue et la maison. — *La locution.* Qui consiste à dire que la statue est d'airain, et non pas qu'elle est airain, que la maison est de briques, et non qu'elle est briques. — Alexandre d'Aphrodise trouve lui-même que toutes ces théories ne sont pas très utiles; et tout lecteur attentif trouvera comme lui que tant de subtilité est bien peu nécessaire. On peut ajouter d'une manière générale que ce chapitre VII ne tient pas à ce qui précède; et notamment il est bien difficile de voir quel lien le rattache au chapitre VI. Ce sont des questions toutes différentes, qui sont traitées dans l'un et dans l'autre. Leur seul rapport, c'est d'être également métaphysiques. Seulement le

ment; et qu'elle ne peut rester ce qu'elle est. C'est de là que vient la locution dont on est obligé de se servir.

CHAPITRE VIII

Tout phénomène est soumis à deux conditions : la cause et la matière ; exemple de la sphère d'airain ; la forme ne se produit pas à proprement parler, parce qu'il faudrait qu'elle fût distincte de l'objet dont elle est la forme ; elle n'existe jamais que dans cet autre objet, c'est-à-dire, dans la matière à laquelle on donne une figure nouvelle ; objections contre la théorie des Idées ; elles n'expliquent pas la production des êtres ; elles ne font que l'obscurcir ; il suffit d'un être qui engendre pour comprendre l'être engendré, même quand le cas n'est pas conforme à la nature ; le cheval et le mulet ; différence de la matière ; identité de l'espèce.

[1] Tout ce qui se produit est produit par quelque chose, que j'appelle le point de départ et le principe de la production. En même temps, tout ce qui se produit vient de quelque chose, laquelle chose n'est pas la privation, mais la matière, dans le sens que nous avons déjà expliqué. Et enfin, tout ce qui se produit devient une certaine chose, sphère, cercle, ou tel autre objet analogue, quel qu'il puisse être. [2] De même qu'on ne peut pas faire le sujet matériel qui est l'airain, de même on ne fait pas davantage la sphère, si ce n'est indirectement, et en tant que la sphère d'airain est en réalité une sphère. C'est que faire une chose particulière et individuelle, c'est la faire en la tirant absolument du sujet. Je m'explique : rendre rond un morceau d'airain, par exemple, ce n'est faire, ni la rondeur, ni la sphère ; c'est faire quelque autre chose ; en d'autres termes, si l'on veut, c'est donner cette forme de sphère à un objet différent. Si l'on faisait la sphère, on ne pourrait la faire apparemment qu'en la tirant d'une autre chose également. Ainsi, dans l'exemple cité, on se proposait de faire une boule d'airain, c'est-à-dire de faire de ceci, qui est de

chapitre VII et les suivants sont un peu moins obscurs.

§ 1. *Est produit par quelque chose... vient de quelque chose... devient une certaine chose.* Tout ce premier paragraphe ne forme qu'une seule phrase dans le texte ; mais j'ai dû la couper en plusieurs phrases dans ma traduction, parce que notre langue ne comporte pas ces longues périodes. Dans le grec, la pensée gagne à cette concision plus de relief et de vigueur. — *Nous*

avons déjà expliqué. Voir plus haut, ch. VII, § 3.

§ 2. *Le sujet matériel.* J'ai ajouté l'épithète, qui est indispensable, pour rendre toute la force du mot grec. — *On ne fait pas davantage la sphère.* Il serait mieux de dire « la forme de la sphère ». — *Indirectement.* L'ouvrier qui fait une sphère d'airain, réunit la forme de la sphère à l'airain, qui est la matière. C'est une manière détournée de faire aussi la forme de la sphère ; mais au fond et au vrai, il ne la fait pas ; seulement, il réalise une copie plus ou moins parfaite, d'après la conception qu'il a dans son esprit. Aristote, dans cette théorie, se rapproche un peu du système des Idées Platoniciennes. — *Particulière et individuelle.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Du sujet.* C'est-à-dire, de la matière. — *Je m'explique.* Aristote semble ainsi

l'airain, cela qui est une sphère. Si donc on faisait aussi la forme, on ne pourrait la faire que de la même manière; et dès lors, la série des productions successives se perdrait nécessairement dans l'infini.

[3] Il est donc évident qu'on ne produit pas et qu'on ne fait pas la forme, ni la figure que revêt l'objet sensible, quel que soit le nom qu'on doive lui donner. Il n'y a pas de production possible de la forme, pas plus qu'il n'y en a pour l'essence, qui fait que la chose est ce qu'elle est; car la forme est ce qui est produit dans une autre chose, que d'ailleurs cette forme provienne, ou de la nature, ou de l'art, ou de toute autre faculté de l'homme. Ici, l'on fait qu'il existe une sphère d'airain, c'est-à-dire que l'on compose cet objet nouveau, et de l'airain, et de la forme de la sphère. Alors, on fait que telle forme soit

reconnaître lui-même que cette discussion n'est pas aussi nette qu'on pourrait le désirer. — *Ni la rondeur, ni la sphère.* Nouveau rapprochement vers la théorie des Idées Platoniciennes, qui cependant est critiquée plus bas, § 9. — *Que de la même manière.* C'est-à-dire, en ayant de nouveau pour la forme première une forme nouvelle et une matière; et ainsi de suite à l'infini, sans pouvoir jamais s'arrêter.

§ 3. — *Qu'on ne produit pas et qu'on ne fait pas.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Pour l'essence.* Qui est conçue par l'esprit aussi bien que la forme, et qui se confond avec elle.— *Dans une autre chose.* Comme la forme de la sphère est produite dans l'airain. — *Ou de l'art ou de toute faculté de l'homme.* Voir plus haut, ch. VII, § 4. Il est difficile de comprendre comment Aristote peut assimiler les formes que l'art humain produit avec les formes que crée la nature.—

donnée à telle chose; et il se trouve que la chose nouvelle est une sphère d'airain. [4] Mais si l'on admet que c'est une production absolue qui donne naissance à la sphère, alors il faudra encore que la chose soit faite d'une certaine autre chose; car nécessairement ce qui se produit devra toujours être divisible, et que d'une part il y ait ceci, et que, d'autre part, il y ait cela; je veux dire qu'il faudra qu'il y ait d'un côté la matière, et de l'autre côté, qu'il y ait la forme. [5] Si donc la sphère est bien une figure où tous les points de la surface sont également éloignés du centre, on pourra y distinguer deux parties, l'une qui sera ce dans quoi l'on fait ce qu'on fait, l'autre qui sera dans la pre-

Cet objet nouveau. J'ai ajouté l'épithète.— *Nouvelle.* Même observation. Ces additions m'ont paru indispensables.

§ 4. — *Si l'on admet.* La pensée de ce § est embarrassée plutôt encore qu'elle n'est obscure. La voici en quelques mots : « Si « l'on créait absolument la « forme, il y aurait nécessité, « comme pour tout autre cas, « que la forme à son tour se « composât d'une certaine ma- « tière, plus une forme nouvelle. « Cette seconde forme, réunie à « la matière, donnerait la pre- « mière forme. Mais la seconde « forme exigerait la même ana- « lyse ; et ainsi à l'infini. Il faut « s'en tenir à la première forme « et dire qu'on ne la crée pas, « mais qu'on la réalise seule- « ment dans l'objet qu'on pro- « duit, une sphère d'airain par « exemple, ou toute autre chose. » — *Soit faite d'une certaine autre chose.* La forme sera faite encore de forme et de matière. — *Divisible.* Ou « divisé ». — *Ceci... cela.* C'est la formule même du texte grec, que je n'ai pu modifier arbitrairement.

§ 5. *Ce dans quoi l'on fait.* C'est-à-dire, la matière; et ici, la matière est l'airain. — *L'autre, qui sera dans la première.* C'est-à-dire, la forme de la sphère, qui sera mise dans l'airain par

mière; et le produit dans sa totalité sera la sphère d'airain.

6 Ce qu'on vient de dire fait donc bien voir que ce qu'on appelle la forme, ou la substance, ne se produit pas, à proprement parler; que tout ce qui se produit, c'est la rencontre des deux éléments qui en recevront leur appellation; que, dans tout phénomène qui vient à se produire, il y a préalablement de la matière, et que le résultat total se compose, partie de matière, et partie, de forme. 7 Se peut-il donc qu'il existe une sphère en dehors des sphères que nous voyons, une maison en dehors des matériaux qui la composent? Si l'être réel devait exister à cette condition, il ne pourrait jamais exister, parce que l'espèce, ou la forme, n'exprime qu'une qualité. Elle n'est pas l'objet particulier et déter-

la main de l'ouvrier ou de l'habile artiste.

§ 6. *A proprement parler.* J'ai ajouté ces mots. — *Des deux éléments.* La matière et la forme. — *Leur appellation.* Et ici, cette appellation est « la sphère d'airain », composée de l'airain comme matière, et de la sphère comme forme. — *Préalablement.* J'ai ajouté ce mot indispensable, pour rendre toute la force de l'expression grecque.

§ 7. *En dehors des sphères que nous voyons.* Platon soutient que les Idées sont en dehors des choses sensibles, dont elles sont les Idées; et c'est à cette théorie que ce passage fait allusion. — *En dehors des matériaux.* D'après la traduction que Sépulvéda donne de ces mots, il semblerait qu'il avait eu sous les yeux une leçon différente et meilleure : « En dehors des maisons composées de matériaux ». — *Ou la forme.* J'ai donné cette sorte de paraphrase du mot grec, qui signifie à la fois Espèce et Forme. Dans l'exemple cité de la sphère d'airain, la forme ou l'espèce représente la qualité de la rondeur.

miné; mais de tel objet qui existe, elle fait et produit tel autre objet doué de certaine qualité; et, une fois que cet objet a été produit, il est doué d'une qualité qu'il n'avait pas auparavant. L'ensemble, ou le Tout composé de la matière et de la forme, est Callias ou Socrate, tout aussi bien qu'existe cette sphère d'airain que nous avons sous les yeux. L'homme et l'animal sont absolument au même titre que la sphère d'airain.

8 Ainsi donc, il est clair que les causes des espèces, nom que quelques philosophes appliquent aux Idées, en admettant même qu'il puisse y avoir quoi que ce soit en dehors des individus, sont parfaitement inutiles pour expliquer les phénomènes qui se produisent, et pour expliquer les substances. Il n'est pas moins clair que les Idées ne pourraient jamais être des substances par elles-mêmes et en soi.

9 Dans certains cas, il est tout aussi évident

— *Elle n'est pas l'objet particulier.* Et ici par exemple : « la sphère d'airain ». — *De tel objet qui existe.* Ici, c'est l'airain ou la matière, qui n'a pas encore reçu de forme. — *Doué de certaine qualité.* La rondeur, par exemple. — *Qu'il n'avait pas auparavant.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Composé de la matière et de la forme.* J'ai encore ajouté ceci pour plus de clarté.

§ 8. *Les causes des espèces.* Peut-être eût-il été mieux de dire : « les Idées prises comme causes ». — *Par elles-mêmes et en soi.* Les substances en soi sont le plus souvent les substances matérielles et sensibles, les individus de tout genre, que nos sens nous révèlent.

§ 9. *Engendre et produit.* Il

que l'être qui engendre est pareil à l'être engendré, sans cependant qu'ils soient numériquement un seul et même être. Entre eux, il n'y a qu'une unité d'espèce, comme on le voit pour les êtres que produit la nature; et c'est ainsi qu'un homme engendre et produit un homme. Ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait parfois des phénomènes contre nature: par exemple, un cheval produisant un mulet. Et encore, dans ces cas, les choses se passent à peu près de même; car le genre le plus proche qui pourrait être commun au cheval et à l'âne, n'a pas reçu de nom spécial, et ces deux animaux pourraient bien avoir quelque chose qui tînt du mulet.

[10] En résumé, on doit reconnaître qu'il n'est nullement besoin de faire de l'Idée, ou espèce, une sorte de modèle et d'exemplaire. C'est surtout

n'y a qu'un seul mot dans le texte. On a critiqué l'expression qu'Aristote emploie ici en disant qu'un homme n'engendre pas toujours un homme, puisque l'enfant peut-être fille aussi bien que garçon. On ajoute que ceci est non moins vrai de la femme, quand elle enfante un fils. Ce sont là, je trouve, des subtilités de critique peu justes. On entend ici par Homme le genre humain, qui comprend la mère aussi bien que le père, la fille aussi bien que le garçon. — *Le genre le plus proche*. Entre le cheval et l'âne, il n'y a pas de genre commun, ainsi qu'entre la femme et l'homme il y a le genre humain; mais pour l'âne et le cheval, il n'y a pas de genre qui ait un nom commun pouvant les réunir tous deux sous une appellation unique. Voir plus loin, ch. IX, § 7.

§ 10. *De l'Idée, ou espèce*. Il n'y a qu'un mot dans le texte. — *Modèle et d'exemplaire*. Même observation. — *Ce sont eux surtout qui sont des substances*. Individuelles, et isolées les unes des autres, ou vivantes comme

pour les êtres du genre de ceux qu'on vient de nommer qu'il en faudrait, puisque ce sont eux surtout qui sont des substances. Mais pour eux, il suffit que l'être générateur agisse, et qu'il devienne cause de la forme déposée dans la matière. Le composé total n'est que telle ou telle forme réalisée dans les chairs et les os, qui forment, ou Callias, ou Socrate. Le composé est autre matériellement, puisque la matière est autre dans chacun d'eux; mais, en espèce, le composé est le même, puisque l'espèce est indivisible.

Socrate, Callias, un cheval, un âne; ou inanimées, comme la sphère d'airain ou la maison. — *Indivisible*. C'est-à-dire qu'elle est tout entière dans chacun des individus, quelque différents d'ailleurs qu'ils soient. L'homme est indistinctement dans tous les individus.

CHAPITRE IX

Certaines choses peuvent être indifféremment le produit de l'art ou le produit du hasard; d'autres ne le peuvent pas; explication de cette différence, qui tient à la matière des choses, douée ou privée d'un mouvement propre, ou de telle espèce particulière de mouvement; homonymie des causes productives avec l'être produit; comparaison avec les syllogismes; action du germe analogue à celle de l'artiste; pour une production quelconque, il faut toujours une matière et une forme préexistantes; condition spéciale de la catégorie de la substance.

[1] C'est une question de savoir comment il se fait que certaines choses peuvent à la fois être produites par l'art, et être spontanées : par exemple, la santé, tandis que d'autres choses ne le peuvent pas : par exemple, la maison. En voici la cause. Dans les produits de l'art, soit que l'art les fasse, soit simplement qu'il les transforme, la matière qui domine et commence la production, et qui est toujours une partie in-

§ 1. *C'est une question de savoir.* On peut trouver que cette nouvelle question, sans être absolument étrangère à ce qui précède, n'est pas d'une grande utilité pour le compléter ou l'éclaircir. La pensée d'ailleurs n'est pas obscure, bien que parfois la construction grammaticale de la phrase soit assez embarrassée. Voir les *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. XI, § 11, p. 240 de ma traduction. — *Soit simplement qu'il les transforme.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Qui domine et commence.* Il n'y a dans le texte qu'un seul mot, qui a les deux sens. — *Qui*

trinsèque de la chose, est tantôt capable de se mouvoir par elle seule, et tantôt n'en est pas capable. [2] Même la matière qui se meut peut tantôt se donner tel mouvement spécial, et tantôt ne peut pas se le donner. Ainsi, bien des choses qui peuvent se mouvoir spontanément ne peuvent pas cependant se donner tel autre mouvement particulier, comme serait de se mouvoir en cadence. De là vient que, toutes les fois que la matière est de la même nature que celle des pierres, par exemple, qui forment la maison, il est impossible que les choses aient une certaine espèce de mouvement, à moins qu'elles ne le reçoivent du dehors. Mais elles peuvent néanmoins avoir un mouvement d'une autre espèce et se mouvoir, par exemple, comme le feu. [3] C'est là ce qui fait que certaines choses ne pourraient se produire

est toujours une partie. Le texte dit précisément : « dans laquelle est une partie... »

§ 2. *Tel mouvement spécial.* Ainsi, les pierres qui composeront la maison, si l'artiste les range d'après son plan, ont un mouvement spontané qui les fait tomber par leur propre poids; mais elles ne sauraient se donner un mouvement différent, comme le peuvent les êtres animés. — *Une certaine espèce de mouvement.* Comme celui qui les mettrait spontanément en ordre. — *A moins qu'elles ne le reçoivent du dehors.* Par exemple, les pierres mises en mouvement par l'architecte, qui construit la maison.—*D'une autre espèce.* Comme la chute des graves. — *Et se mouvoir, par exemple, comme le feu.* Qui a besoin pour fondre l'airain d'être dirigé par la main de l'homme. M. Schwegler paraît croire que ce membre de phrase pourrait bien être une interpolation. Alexandre d'Aphrodise l'a cependant déjà dans son commentaire.

§ 3. *Par des êtres qui n'ont pas le moindre rapport avec l'art.*

sans l'aide de l'artiste qui les fait, tandis que d'autres peuvent s'en passer; car elles seront mises en mouvement par des êtres qui n'ont pas le moindre rapport avec l'art, et qui peuvent être mus eux-mêmes, ou par d'autres êtres auxquels l'art est également étranger, ou être mus dans une de leurs parties quelconque, si ce n'est dans leur totalité.

[4] Ce qu'on vient de dire doit nous faire voir qu'en un sens toutes les choses qui se produisent, viennent de choses qui leur sont homonymes, comme cela se passe pour les êtres naturels, ou d'une partie homonyme, comme la maison vient de la maison, ou de l'intelligence de l'artiste, puisque l'art c'est la forme, ou d'une partie quelconque de la chose, ou d'un être qui pos-

Pour que ceci fût plus clair, il eût été bon de citer des exemples, comme on l'a fait plus haut. — *Être mus dans une de leurs parties*. Même observation. — *Si ce n'est dans leur totalité*. J'ai ajouté ceci, pour compléter la pensée.

§ 4. *Pour les êtres naturels*. Voir plus haut, ch. VIII, § 9. — *Une partie homonyme*. L'exemple cité ne s'applique peut-être pas très-bien à cette expression. La maison qui est dans la pensée de l'architecte à l'état de simple conception, n'est pas « une partie homonyme » de la maison qu'il construit et qu'il réalise; elle lui est absolument homonyme, puisque toutes deux ont le même nom, quoique l'une soit abstraite et que l'autre soit toute matérielle. M. Schwegler remarque avec raison que ce serait plutôt Synonyme qu'Homonyme qu'on devrait dire ici; voir le début des *Catégories*. Il est vrai que parfois Aristote a confondu les deux termes, bien que d'ordinaire il les distingue avec soin. — *L'art c'est la forme*. Il faut remarquer la justesse et la profondeur de cette pensée. — *D'une partie quelconque... accidentellement*. Pour que ce passage eût toute la clarté désirable, il aurait fallu que l'auteur prît soin de donner des exemples précis pour toutes ces hypothèses.

sède cette partie, à moins que les choses ne se produisent accidentellement. [5] La cause première de l'action de l'art est toujours une partie essentielle de la chose. Ainsi, la chaleur déployée par le mouvement de friction produit dans le corps la chaleur, qui est elle-même la santé, ou une partie de la santé, ou qui du moins a pour conséquence une partie de la santé, ou la santé tout entière. Et voilà comment on peut dire que ce qui fait la santé est ce qui a la chaleur pour conséquence, ou pour attribut. [6] Ainsi donc, de même que, dans les syllogismes, c'est la définition substantielle qui est le principe de tout le reste, puisque les syllogismes doivent toujours partir de l'essence réelle des choses, de même

§ 5. *La cause première de l'action de l'art*. Voir plus haut, ch. VII, § 5, ce qui est dit sur l'action de la chaleur employée par le médecin pour rétablir la santé du malade. — *Ce qui fait la santé est ce qui a la chaleur*. Les expressions du texte sont indéterminées comme celles de ma traduction.

§ 6. *Dans les syllogismes*. Ajoutez : « Démonstratifs ». Voir plus loin, liv. XIII, ch. IV, § 2. — *La définition substantielle*. Le texte dit simplement : « la substance ». Voir les *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. III, § 12, p. 201 de ma traduction. — *Les productions*. J'ai ajouté « de l'art », parce qu'il me semble que tout ce qui précède justifie cette addition. Dans le syllogisme, on part de l'existence de la chose connue par la définition, pour chercher le moyen terme et arriver à la conclusion, où la chose est mise en rapport avec un de ses attributs, qu'on affirme ou qu'on nie. De même l'artiste, dans l'œuvre qu'il produit, part de l'existence de la chose

ici toutes les productions de l'art partent d'un certain principe. [7] Les êtres que produit la nature sont absolument dans le même cas. Ainsi, le germe agit dans les choses naturelles tout à fait comme l'artiste dans les choses de l'art. Le germe renferme en puissance l'espèce ; et l'être d'où vient le germe lui-même, est en quelque sorte homonyme à celui qui en sort. Si je dis En quelque sorte, c'est que les choses ne se passent pas toujours comme elles se passent quand un homme vient d'un homme, puisque d'un homme peut venir aussi une femme; et c'est là ce qui fait qu'un mulet ne peut venir d'un mulet. Il n'y a d'exception que si l'être en question est incomplet et infirme.

[8] Toutes les choses qui se produisent spontanément agissent comme on vient de le voir; et ce sont toutes celles dont la matière peut se

dans son esprit, pour arriver à la réaliser dans la matière qu'il emploie.

§ 7. *Dans le même cas* que les productions de l'art. — *Renferme en puissance l'espèce.* De même, l'artiste a en puissance, dans la conception de son esprit, la statue de marbre, ou de bronze, qu'il va réaliser. — *Homonyme.* Voir plus haut, § 4. — *Une femme.* Voir plus haut, ch. VIII, § 9. — *Il n'y a d'exception.* M. Schwegler voudrait reporter cette phrase un peu plus haut, et la mettre après : « En quelque sorte homonyme à celui qui en sort ». Il s'appuie sur le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise pour justifier cette interversion. — *Incomplet et infirme.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 8. *Spontanément.* Voir plus haut, § 1. — *Comme on vient de le voir.* Voir plus haut, ch. VII. Aristote aurait dû donner des exemples précis de choses qui

donner à elle-même un mouvement propre, analogue à celui que le germe lui-même détermine. Quand les choses ne sont pas dans ce cas, elles ne peuvent jamais être produites que par une cause extérieure à elles. [9] Non-seulement la discussion que nous venons d'établir, en ce qui regarde la substance, nous démontre que la forme ne peut pas être produite; mais le même raisonnement s'applique également à tous les primitifs, je veux dire, la quantité, la qualité et toutes les autres catégories. De même qu'on produit bien la sphère d'airain, mais qu'on ne peut produire ni la sphère ni l'airain, puisque c'est après l'airain que la sphère est produite, et qu'il faut toujours nécessairement que la matière et la forme préexistent, de même il se passe précisément quelque chose de pareil pour la substance, pour la qualité, pour la quantité, et en un mot pour toutes les catégories sans exception. [10] En effet, ce n'est pas précisément la

se produisent spontanément; Alexandre d'Aphrodise cite la plante, qui, dit-il, peut se produire sans germe aussi bien que par un germe. L'assertion peut sembler très contestable, ou plutôt elle est fausse. Ce qui est vrai, c'est que, dans la plante, le germe est tantôt apparent et tantôt ne l'est pas; mais il est toujours indispensable pour que la plante puisse se produire, et recevoir son développement.

§ 9. *A tous les primitifs.* C'est-à-dire, à toutes les catégories, comme la suite le prouve. — *On ne peut produire, ni la sphère.* Qui est déjà dans l'esprit de l'artiste. — *Ni l'airain.* Qui doit exister préalablement pour que l'artiste puisse l'employer.

§ 10. *Ce n'est pas... la qualité*

qualité qui est produite; mais c'est le bois, par exemple, qui reçoit telle qualité. Ce n'est pas la quantité qui est produite davantage; mais c'est le bois, ou l'animal, qui acquiert tel volume, ou telle quantité. [11] Seulement, ceci peut faire voir quelle est la condition propre de la substance; c'est que toujours il faut nécessairement qu'il existe, avant elle, une autre substance complète et réelle, qui la fasse ce qu'elle est, comme l'animal fait l'animal, si c'est un animal qui est produit, tandis que cette condition n'est pas nécessaire pour la quantité ou la qualité, qui n'ont besoin que d'être en simple puissance.

qui est produite. L'observation est vraie ; mais elle peut paraître bien subtile.

§ 11. *La condition propre de la substance.* Comparée à toutes les autres catégories, dont elle est le support commun. — *Complète et réelle.* « En Entéléchie », dit le texte. J'évite autant que je puis ce mot étrange d'Entéléchie.

CHAPITRE X

Rapports de la définition du Tout à la définition des parties ; question de l'antériorité du Tout ou des parties ; sens divers du mot Partie ; la partie est, d'une manière générale, la mesure de la quantité ; union de la matière et de la forme pour composer l'être réel ; dans la définition, c'est la forme qu'on exprime et non la matière ; exemples divers ; la ligne, la syllabe, l'angle droit. — Nouvelle exposition des mêmes théories ; parties de la définition qui sont antérieures au défini ; parties qui y sont postérieures ; exemple de l'angle aigu, qui implique la notion de l'angle droit ; le cercle et ses segments ; exemple de l'âme dans l'être animé ; elle est antérieure à l'animal, ou tout entière, ou par quelques-unes de ses parties ; fonctions du cœur et du cerveau, essentielles à la notion de l'être animé et comprises dans sa définition ; il n'y a pas de définition pour les individus ; il n'y a pour eux que le témoignage des sens ; obscurité de la matière ; la matière se distingue en matière sensible et matière intelligible ; le Tout n'est pas antérieur à ses parties d'une manière absolue ; résumé de la question, et solution générale.

[1] Toute définition est une explication d'une certaine chose, et toute explication a des parties diverses. Mais comme l'explication est à la chose totale, qu'elle fait connaître, dans le même rapport qu'une de ses parties est à une partie de

§ 1. *On s'est demandé.* Ce paragraphe pose une première question, qui est la principale de tout le chapitre. La définition du Tout doit-elle contenir aussi la définition des parties? Le § 3 pose une seconde question qui complète l'autre : La partie est-elle postérieure ou antérieure au Tout? Ces deux questions ne se rat-

cette chose, on s'est demandé s'il faut nécessairement que l'explication des parties se retrouve dans l'explication du Tout, ou s'il n'y a là rien de nécessaire. [2] On peut répondre que, pour certains cas, il semble bien que la définition des parties est comprise dans la définition du Tout; pour certains autres, cela n'est pas. Ainsi, la définition du cercle ne contient pas celle de ses segments, tandis que la définition de la syllabe implique celle des lettres qui la forment. Cependant, le cercle se divise en segments, tout aussi bien que la syllabe se divise en ses lettres. [3] Autre question encore. Si les parties sont antérieures au Tout, l'angle aigu, étant une partie de l'angle droit, comme le doigt est une partie de l'animal, il s'ensuivrait que l'angle aigu est antérieur à l'angle droit, dont il est une partie; et le doigt, antérieur à l'homme, à qui il appartient. [4] Mais

tachent pas très directement à celles qui précèdent.

§ 2. *On peut répondre*. Le texte n'est pas aussi formel. — *La définition des parties*. Le texte dit simplement : « Les parties »; ce qui est moins précis. — *La définition de la syllabe*. Voir plus bas, § 7, et plus haut, liv. V, ch. III, §§ 1 et 2.

§ 3. *Autre question*. Elle est seulement posée ici; elle sera discutée plus loin §§ 12 et suivants. — *Si les parties sont antérieures au Tout*. Elles ne le sont pas au point de vue matériel; mais elles le sont rationnellement; voir plus loin, § 14.

§ 4. *L'explication de leurs parties*. Le doigt, pour l'homme; l'angle aigu, pour l'angle droit. — *Réciproquement besoin des autres*. Une chose est antérieure à une autre, quand cette seconde chose ne pourrait être sans la première, et que la première peut exister sans elle; voir plus haut, liv. V, ch. XI, § 9.

il semble que ce sont au contraire l'homme et l'angle droit qui sont antérieurs; car c'est d'eux qu'est tirée l'explication de leurs parties; et les choses sont toujours antérieures, quand elles n'ont pas réciproquement besoin des autres.

[5] Mais le mot de Partie ne peut-il pas être pris en plusieurs sens divers? La partie, prise en une première acception, c'est ce qui sert à mesurer la quantité. Mais je laisse ce premier sens de côté; et je considère plutôt ce que sont les parties dont la substance peut se composer. [6] Si, dans la substance, on distingue la matière, puis la forme, et en troisième lieu, le composé total qu'elles constituent, si la matière est de la substance, tout aussi bien que le sont la forme et le composé des deux, la matière est à un certain point de vue une partie de la chose; à un

§ 5. *En plusieurs sens*. Voir plus haut, liv. V, ch. XXV, § 5, où le mot de Partie est défini à peu près comme il l'est ici. On peut d'ailleurs remarquer que la présente discussion est une sorte de hors-d'œuvre. — *A mesurer la quantité*. C'est aussi la définition donnée plus haut, liv. V, *loc. cit.* La partie peut d'ailleurs mesurer exactement le Tout, ou le mesurer imparfaitement. Dans le premier sens, 3 est une partie de 9; dans le second sens, 2 est une partie de 3.

§ 6. *A un certain point de vue*. Au point de vue du composé, qui tombe sous la perception de nos sens. — *A un autre point de vue*. Au point de vue de la notion que l'esprit conçoit, sans même qu'il existe une chose individuelle où cette notion se réalise. — *Et les parties ne sont*..... Le texte n'est pas aussi développé; mais le sens que je donne est celui que propose Alexandre d'Aphrodise, p. 471, édition Bonitz. Tout ce qui suit le confirme. — *De la*

autre point de vue, elle ne l'est pas; et les parties ne sont que des éléments d'où sort la définition de la forme. Par exemple, la chair n'est pas une partie de la définition de la courbure; car elle est précisément la matière où a lieu cette courbure; mais elle est une partie de la *Camusité* du nez. L'airain est bien aussi une partie de la statue totale et réelle; mais il n'est pas une partie de la statue considérée dans sa forme spécifique.

[7] En effet, c'est la forme qu'on doit exprimer; et chaque chose est dénommée en tant qu'elle a telle ou telle forme. La matière, au contraire, ne peut jamais être exprimée en soi. C'est là ce qui fait que la définition du cercle n'implique pas celle des segments, tandis que la définition de la syllabe implique celle des lettres, parce que les lettres, élément du langage, sont ici des parties de la forme et n'en sont pas la matière. Au contraire, les segments sont des parties matérielles des cercles sur lesquels on les prend, bien qu'ils soient plus voisins de la forme que l'airain ne peut l'être, quand la rondeur vient à s'y produire. [8] Il y a des cas néanmoins où les lettres ne feront pas même toujours partie de la définition de la syllabe: par exemple, on n'y pourrait faire entrer les lettres tracées sur la cire, ni les lettres articulées dans l'air. Les lettres alors ne sont des parties de la syllabe que parce qu'elles en sont la matière sensible. [9] C'est que la ligne, tout en cessant d'être ce qu'elle était, si elle est divisée en deux moitiés, l'homme, en cessant d'être homme si on le divise en os, muscles et chairs, ne se composent pas cependant de ces éléments divers comme parties intégrantes de leur substance, mais seulement comme parties de leur matière. Ces éléments sont bien des parties du composé que constituent la forme

courbure. Voir plus haut, ch. v, § 2. — *Camusité*. J'ai dû forger ce mot pour me rapprocher le plus possible de l'expression grecque. J'aurais pu employer aussi le mot de Camuserie, que l'Académie française ne reconnaît pas non plus dans son Dictionnaire, mais que, d'après quelques auteurs, M. Littré donne dans le sien. — *Dans sa forme spécifique*. Ce qui revient à peu près à dire avec Platon: « dans son Idée ».

§ 7. *Ne peut jamais être exprimée en soi*. Parce qu'elle est toujours en puissance, selon le système d'Aristote. — *La définition de la syllabe*. Voir plus haut, § 2. — *Des parties de la forme*. C'est-à-dire que, pour définir la syllabe, il faut faire entrer la notion de Lettre dans la définition. — *Plus voisins de la forme*. Parce qu'ils sont des parties intégrantes du cercle, sans cependant entrer dans sa définition; voir plus haut, ch. VIII, § 2.

§ 8. *Tracées sur la cire.... articulées dans l'air*. — Les lettres, considérées dans toutes les conditions et dans les combinaisons de ce genre qu'on peut imaginer, n'entrent pas plus dans la définition de la syllabe que l'airain ou le marbre dans la définition de la statue. Ces considérations accidentelles n'ont rien à faire avec la nature propre des lettres.

§ 9. *La ligne*. Exemple nouveau, que l'auteur aura trouvé plus clair que ceux qui précèdent, et auxquels il aurait pu se tenir. — *Précisément*. J'ai ajouté ce mot. — *Du défini*. Le texte dit: « Ce dont il y a définition ». — *De la forme et du défini*. Pas plus que l'airain et le marbre ne sont des éléments nécessaires de la

et la matière réunies; mais ce ne sont pas précisément des parties de la forme et du défini; et c'est là ce qui fait qu'ils n'entrent pas dans les définitions de la forme.

[10] Ainsi donc, la définition des parties de ce genre entrera quelquefois dans la définition de la chose; d'autres fois, elle ne devra pas y entrer, là où ce n'est pas la définition du composé qu'on donne. C'est là ce qui fait que certaines choses sont formées des principes mêmes dans lesquels elles se dissolvent, et que certaines autres ne s'en forment pas. Tous les éléments qui, réunis dans le composé, sont de la forme et de la matière, comme le Camus, ou la sphère d'airain, se dissolvent et se perdent dans ces éléments mêmes; et la matière en est une partie. Mais toutes les choses qui ne sont pas impliquées dans la matière, et qui sont immatérielles en tant qu'elles sont les définitions de la forme, celles-là ne se résolvent et ne se perdent jamais dans

définition de la statue. C'est pour cela que, ni la notion des moitiés, ni celle des muscles, des chairs et des os, n'entrent dans la définition de la ligne ou de l'homme.

§ 10. *Là où ce n'est pas.....* Le texte est moins formel. — *Certaines choses.* J'ai dû conserver l'indécision du texte; peut-être aurait-il mieux valu dire : « Certaines définitions ». — *Qui réunis dans le composé.* Ici encore j'ai dû développer le texte, qui est trop indéterminé et trop concis. — *Comme le Camus.* Voir plus haut, ch. V, § 5. — *La matière en est une partie.* La chair du nez pour le Camus; l'airain, pour la sphère d'airain. — *Qui sont immatérielles.* Et qui ne sont que des conceptions de notre esprit. —

leurs parties, ou du moins ne s'y résolvent pas de cette manière. [11] Ainsi, pour ces choses, les éléments subordonnés sont des principes et des parties du composé; mais ils ne peuvent être ni principes ni parties de la forme. Voilà comment la statue d'argile se résout en argile, la sphère d'airain se résout en airain, et Callias se résout en chair et en os. Voilà comment encore le cercle se résout et disparaît dans ses segments, parce qu'il a en lui quelque chose qui est impliqué dans la matière; car le cercle, soit qu'on le prenne d'une manière absolue, soit qu'il s'agisse des cercles considérés chacun dans sa réalité, est dénommé par simple homonymie, puisque les cercles particuliers et individuels n'ont pas un nom qui leur soit spécial.

[12] Ce que nous avons dit jusqu'ici suffit à faire

De cette manière. Ces expressions sont bien vagues; et il eût été bon de les préciser davantage par des exemples.

§ 11. *Subordonnés.* M. Bonitz suppose, d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, qu'il faudrait lire : « Matériels », au lieu de « Subordonnés ». M. Schwegler ne veut rien changer à la leçon ordinaire; mais il veut interpréter l'expression de Subordonnés dans le sens de Sujets, de Composés matériels; ce qui reviendrait au sens proposé par M. Bonitz. — *D'airain.* J'ai ajouté ce mot avec M. Bonitz, d'après Alexandre d'Aphrodise. Cette addition n'est peut-être pas même très-nécessaire. Après tout ce qui a été dit plus haut, ch. VIII, §§ 2 et suivants, il est clair qu'il ne peut être question que d'une sphère d'airain. — *Par simple homonymie.* Voir le début des *Catégories*. — *Un nom qui leur soit spécial.* Tous les cercles se nomment Cercle, tandis qu'au contraire, parmi les hommes, chaque individu a son nom personnel.

§ 12. *Pour rendre ceci encore*

voir le vrai. Cependant nous allons revenir sur nos pas pour rendre ceci encore plus net. [13] Toutes les parties de la définition et les éléments dans lesquels la définition se divise, toutes ces parties, ou du moins quelques-unes, sont antérieures à la forme et au Tout. La définition de l'angle droit ne se divise pas dans la définition de l'angle aigu ; mais c'est au contraire la notion de l'angle aigu qui emprunte la notion de l'angle droit, puisque, pour définir l'angle aigu, il faut nécessairement employer la définition de l'angle droit, et qu'on dit en effet que l'angle aigu est plus petit que l'angle droit. [14] C'est là également le rapport du cercle au demi-cercle ; le demi-cercle se définit par le cercle, comme le doigt se définit par le corps total auquel il appartient, puisque le doigt n'est qu'une certaine partie de l'homme.

plus net. Il semble donc que l'auteur lui-même sent que toutes ces abstractions et ces analyses logiques ne laissent pas que d'être obscures. J'ai tâché de les éclaircir de mon mieux.

§ 13. *Les parties de la définition.* Ou « De l'explication » ; voir plus loin liv. XIII, ch. VIII, § 16. — *A la forme et au Tout.* J'ai ajouté ceci, d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. Voir plus haut § 3. — *Employer la définition de l'angle droit.* En effet, l'angle aigu se définit : « Un angle plus petit que l'angle droit », comme le dit le texte. Cette définition, qui certainement est antérieure au temps d'Aristote, est encore celle que nous gardons, parce qu'il ne peut en effet y en avoir d'autre. Sur ce point, le langage mathématique n'a pas changé.

§ 14. *Par le corps total.* Car le doigt est une partie du corps, remplissant une certaine fonction ; et s'il en est séparé, il n'est plus doigt que de nom ; en fait, il

[15] Par conséquent, tout ce qui fait partie d'une chose comme matière, et tous les éléments matériels dans lesquels les choses se divisent, sont autant d'éléments postérieurs ; mais tout ce qui entre dans la définition, et dans la substance que la définition détermine, tout cela ou presque tout cela est antérieur.

[16] Prenons pour exemple l'âme dans les animaux. Elle est l'essence de l'être animé ; et, pour le corps où elle réside, elle est la substance qui entre dans sa définition ; elle est la forme du corps, et l'essence qui fait qu'il est ce qu'il est. De là vient qu'on ne peut pas définir convenablement une partie quelconque du corps, sans définir aussi la fonction de l'âme, qui, d'ailleurs, n'existe pas sans la sensibilité. Ainsi, toutes les parties de l'âme, ou du moins quelques-unes, sont antérieures au composé tout entier, qui est l'animal ; et il en est de même pour tout autre

ne l'est plus, puisqu'il ne peut plus fonctionner.

§ 15. *Presque tout cela.* Il aurait fallu préciser davantage cette restriction. — *Postérieurs.... antérieur.* Ces distinctions sont purement logiques.

§ 16. *L'âme dans les animaux.* Voir plus haut, liv. V, ch. VIII, § 2 ; et aussi *Traité de l'Ame*, liv. II, ch. I, § 4, p. 164 de ma traduction. — *L'essence... la substance.* Le texte emploie le même mot. — *Qui d'ailleurs n'existe pas sans la sensibilité.* Il semblerait que cette phrase est une interpolation de quelque scholiaste ; mais Alexandre d'Aphrodise l'a déjà dans son commentaire. — *Qui est l'animal.* J'ai ajouté ces mots pour plus de clarté. — *Pour tout autre cas.* Pour tous les cas autres que celui de l'âme, prise ici pour exemple.

cas. [17] Mais le corps et les parties du corps sont postérieures à la substance de l'âme ; et ce n'est pas du tout cette substance, c'est le composé de l'âme et du corps, qui se divise en ces parties, qui en sont la matière. Ainsi, en un sens, ces parties matérielles sont antérieures au composé ; et, en un autre sens, elles ne le sont point. C'est qu'elles ne peuvent pas exister séparément de lui ; car un doigt n'est pas en tout état de cause le doigt d'un être animé ; et, par exemple, le doigt d'un cadavre n'est pas un doigt, si ce n'est par simple homonymie.

[18] Il y a néanmoins des parties qui coexistent avec l'âme ; ce sont les parties maîtresses, et celles où résident primitivement la définition de l'être et sa substance. C'est, par exemple, le cœur et le cerveau, si toutefois ils jouent ce rôle,

§ 17. *A la substance de l'âme.* Le texte est un peu moins précis. — *Ce n'est pas du tout cette substance.* La substance est indivisible, et la matière seule peut se diviser. — *Ces parties matérielles.* J'ai ajouté l'épithète. — *Le doigt d'un cadavre.* Aristote a plusieurs fois employé des exemples analogues ; voir plus loin, ch. II, § 7, et ch. XVI, § 1 ; voir aussi le *Traité de l'âme*, liv. II, ch. I, § 9, p. 167 de ma traduction ; et la *Politique*, liv. I, ch. I, § 11, p. 8 de ma traduction, 3e édition.

§ 18. *Qui coexistent avec l'âme.* C'est-à-dire, sans lesquelles l'âme ne saurait exister. — *Les parties maîtresses.* C'est l'expression même du texte. — *Le cœur et le cerveau.* Il est certain que, sans l'un ou l'autre de ces organes, l'âme ne saurait exister un instant dans les conditions actuelles, où nous pouvons la connaître. — *Si toutefois ils jouent ce rôle.* Les Anciens ne connaissaient pas, comme nous, les fonctions du cœur et du cerveau ; mais la science très-restreinte qu'ils possédaient suf-

bien qu'il importe peu d'ailleurs que ce soit l'un ou l'autre. L'homme, le cheval, et toutes les entités de même ordre n'existent que dans les individus ; la substance réelle n'est pas un universel ; ce qui existe réellement, c'est un Tout qui se compose de telle notion ou de telle matière, et qu'on prend comme universel. L'individu, par exemple Socrate, est formé de l'extrême matière ; et tous les individus sont dans le même cas.

[19] Ainsi donc, la forme aussi a des parties, j'entends la forme considérée comme essence, exprimant que la chose est ce qu'elle est. Le Tout réel, composé de la forme et de la matière même, a des parties également ; mais il n'y a que les parties de la forme qui soient des parties de la

fisait amplement à justifier l'opinion qu'Aristote soutient ici. — *L'un ou l'autre.* C'est-à-dire, que ce soit le cœur ou le cerveau, dont l'âme ait essentiellement besoin pour agir et se manifester. — *Toutes les entités.* Le texte a un pronom pluriel neutre indéterminé. — *Réelle.* J'ai ajouté ce mot.— *Réellement.* Même remarque. — *Et qu'on prend comme universel.* C'est-à-dire que ce composé, qui renferme à la fois une forme conçue par l'esprit et une matière sensible, suggère une notion universelle qu'on applique ensuite à tous les individus de même ordre. — *De l'extrême matière.* L'expression peut paraître assez singulière ; mais elle se comprend bien. L'individu est la forme définitive que prend la matière ; et, après lui, il n'y a plus rien, tandis qu'au-dessus de lui il peut y avoir un très-grand nombre d'espèces jusqu'au genre supérieur de l'Être, qui embrasse tout ce qui est, et jusqu'au moteur immobile de l'Être.

§ 19. *De la définition et de la notion.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte ; mais ce mot a les deux sens. — *Que j'ai sous les yeux.* J'ai ajouté ceci, pour rendre toute la force de l'expression grecque. La phrase de ma traduc-

définition et de la notion ; or, la notion s'applique à l'universel. L'essence du cercle et le cercle, l'essence de l'âme et l'âme, sont la même chose et se confondent. Mais le composé, par exemple, ce cercle individuel et particulier, que j'ai sous les yeux, ce cercle soit réel et sensible, soit purement intelligible, et par intelligibles j'entends les cercles mathématiques, comme par sensibles j'entends les cercles d'airain ou de bois, ces composés réels et individuels ne sont pas connus par définition ; on ne les connaît que par la pensée, ou par le témoignage des sens. Une fois que nous sortons de la réalité actuelle, nous ne savons plus au juste s'ils existent ou n'existent pas ; mais nous pouvons toujours les dénommer et les connaître, si nous le voulons, par leur notion universelle.

[20] En soi, la matière dernière est inconnue; mais l'on peut y distinguer la matière sensible et la matière intelligible. La matière sensible, c'est de l'airain, du bois, en un mot, toute matière qui

tion est bien longue, et même elle est quelque peu irrégulière ; elle reste claire cependant, et j'ai voulu conserver le plus exactement possible le mouvement de la phrase grecque. — *Ces composés réels et individuels.* Le texte n'a qu'un pronom neutre indéterminé. — *Une fois que nous sortons.* Je conserve la leçon ordinaire qui me semble suffire ; et je ne crois pas nécessaire de la changer avec M. Bonitz. Je doute même que ce changement proposé soit très-acceptable, au point de vue de la grammaire. — *Par leur notion universelle.* Qui reste toujours dans notre esprit.

§ 20. *Mais non point en tant que sensibles.* — C'est la forme,

peut être mue. La matière intelligible est celle qui se trouve bien dans les objets sensibles, mais non point en tant que sensibles; et ce sont, par exemple, les entités mathématiques. [21] On vient de voir ce que nous disons des rapports du Tout et de la partie, de ce qu'il y a d'antérieur et de postérieur dans l'un et dans l'autre. Si l'on vient à nous demander, pour la ligne droite, pour le cercle, pour l'animal, s'ils sont antérieurs aux parties dans lesquelles ils se divisent et qui les composent, nous répondrons qu'il n'y a ici rien d'absolu. Si le mot d'âme en effet signifie la forme de l'être animé, si l'âme de chaque individu est la forme de chaque individu, si le cercle est la même chose que la forme du cercle, si l'angle droit est la même chose que la forme de l'angle droit et la substance de l'angle droit, il faut répondre qu'il y a ici quelque chose de postérieur;

ou l'espèce, sans la matière. — *Les entités.* J'ai préféré ce mot à celui d'êtres, que j'ai également employé quelquefois.

§ 21. *De ce qu'il y a d'antérieur et de postérieur.* Voir plus haut, §§ 3 et 14. — *La ligne droite... le cercle... l'animal.* Considérés comme des totalités, qui se divisent en diverses parties. La ligne droite peut avoir deux moitiés, comme on le supposait dans un exemple précédent ; le cercle a des segments ; l'animal a des membres, des organes, des matériaux très distincts. — *Qu'ils ne sont pas antérieurs.* Le texte n'est pas aussi formel.

§ 21. *Le mot d'âme.* Le texte dit simplement : « L'âme »; mais la suite prouve qu'il s'agit ici du sens des mots, et de la diversité des notions qu'ils expriment. — *La forme de l'être animé.* Ou encore : « l'essence ». — *La forme de chaque individu.* J'adopte ici la variante, fort légère, que M. Bonitz tire du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, et qui consiste dans un simple change-

et il faut dire à quoi c'est postérieur. Le Tout est postérieur, par exemple, aux éléments de la définition et aux éléments de tel angle droit matériel ; car l'angle droit matériel, c'est l'angle en airain, l'angle droit, tout aussi bien que celui qui est formé de lignes particulières de chaque triangle. Mais l'angle immatériel est postérieur aux éléments qui entrent dans la définition, tandis qu'il est antérieur aux parties dont se compose un angle droit particulier ; absolument parlant, il ne l'est pas. [22] Si, au contraire, l'âme est autre chose que l'être animé et n'est pas l'être animé, il faut répondre alors que quelques-unes de ses parties sont antérieures à l'animal, et que d'autres ne le sont pas, ainsi que nous l'avons exposé.

ment d'accent. — *Il faut répondre*. Le texte n'est pas aussi précis ; mais évidemment ceci correspond à ce qui a été dit plus haut : « Si l'on vient à nous demander, etc. » — *L'angle immatériel*. C'est-à-dire, la forme de l'angle droit tel que l'esprit le conçoit, indépendamment de tous les angles matériels que nos sens peuvent percevoir.

§ 22. *Si, au contraire*. Alternative opposée à celle qu'on vient d'examiner dans le § précédent. — *Est autre chose que l'être animé*. Cette expression est bien vague ; et l'auteur aurait dû la préciser davantage. — *Quelques-unes de ses parties*. Il eût été bon de dire lesquelles spécialement. — *Ainsi que nous l'avons exposé*. Ces deux paragraphes, vingt et un et vingt-deux, sont obscurs, comme le reconnaissent MM. Schwegler et Bonitz. Le premier propose une modification assez considérable du texte ; le second le garde tel qu'il est, et croit qu'il suffit, sauf la très-légère variante que j'ai adoptée. Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise est ici d'un très faible secours, et ses explications ne sont pas aussi développées que d'habitude.

CHAPITRE XI

Des parties de la définition et de la forme ; importance de cette discussion ; distinction des parties matérielles et des parties non matérielles ; abstraction des parties matérielles ; objections contre la théorie des Idées et contre les Pythagoriciens, qui réduisent tout à l'unité ; erreur du jeune Socrate dans la définition de l'animal ; définition de l'homme composé de l'âme et du corps ; il n'y a pas de substance séparée des substances sensibles ; du rôle de la Physique, qui peut aussi, dans une certaine mesure, s'occuper des définitions ; il lui importe de savoir ce que sont les choses en elles-mêmes ; dans la définition de l'essence, il n'y a plus de matière, parce que la matière elle-même est toujours indéterminée ; résumé de cette partie de la théorie.

[1] On fait bien de se demander quelles sont ici les parties de la forme, et quelles sont celles qui se rapportent non à la forme, mais au composé. Tant que ce point n'est pas éclairci, il n'est pas possible de définir exactement quoi que ce soit, puisque la définition ne s'adresse qu'à l'universel et à la forme spécifique. [2] Il en résulte qu'à moins de voir clairement quelles parties sont

§ 1. *On fait bien de se demander*. La question a sans doute de l'importance ; et il est certain que la Métaphysique doit apporter le plus grand soin à définir exactement les choses, sous peine de ne pas les bien comprendre ; mais il semble que c'est moins à elle qu'à la Logique de faire la théorie de la définition. Évidemment, cette théorie tient ici beaucoup trop de place.

§ 2. *Quelles parties sont matérielles*. Comme on l'a vu dans

matérielles et quelles parties ne le sont pas, il est impossible aussi d'avoir une notion claire de la chose qu'on veut définir. Toutes les fois que la forme peut s'adjoindre à des choses d'espèce différente, comme le cercle qui peut s'adjoindre indifféremment à l'airain, à la pierre ou au bois, la solution est évidente, attendu que, ni l'airain, ni la pierre, ne font partie de l'essence du cercle, puisque le cercle peut en être séparé. Même quand cette séparation ne serait pas aussi visible que dans ce cas, rien n'empêcherait qu'il n'en fût encore tout à fait ainsi; et, par exemple, alors même que les cercles qu'on verrait seraient tous en airain, l'airain ne ferait pas pour cela partie de la forme. [3] Il est vrai qu'il est difficile à notre esprit de faire cette abstraction; et, par exemple, la forme de l'homme se présente toujours à nous accompagnée de chairs, d'os et de parties analogues. Sont-ce là aussi des parties

les exemples précédents, la définition du cercle d'airain doit laisser de côté la notion de l'airain, et s'attacher uniquement à celle du cercle, la seule qui importe réellement à la définition. — *Le cercle peut en être séparé*. Il serait plus exact de dire : « La notion du cercle ». — *Aussi visible*. On voit en effet des cercles en toutes matières, marbre, airain, bois, etc.; et quand même tous les cercles qu'on pourrait voir seraient en une seule matière, on pourrait encore en abstraire la notion de cercle, quoique moins aisément peut-être. Le changement des matières et la persistance de la forme font que la notion est plus facile à obtenir dans un cas que dans l'autre.

§ 3. *Et que comme ces parties*. J'ai pensé, avec M. Bonitz, que ce membre de phrase était la suite de l'interrogation et non point

de la forme et de la définition de l'homme? Ou ne faut-il pas dire qu'elles n'en sont pas des parties, mais seulement la matière, et que, comme ces parties ne s'appliquent pas à un autre être que l'homme, nous sommes impuissants à les en séparer? [4] Néanmoins cette séparation semble possible; et le seul point obscur, c'est de savoir dans quels cas elle l'est. Aussi, il y a des philosophes qui soulèvent une objection, et qui prétendent qu'il ne faut pas définir le cercle et le triangle par des lignes et par la continuité de la surface, mais qu'il faut considérer tout cela absolument comme on considère les chairs et les os dans l'homme; l'airain et la pierre, dans le cercle. Ces philosophes réduisent donc tout à des nombres; et pour eux, la définition de la ligne se confond avec celle du nombre Deux.

une réponse. Quelque parti qu'on adopte, le sens est également satisfaisant. Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise ne se prononce ni dans un sens ni dans l'autre.

§ 4. *Qu'il ne faut pas définir le cercle et le triangle*. Comme on le fait habituellement, pour le cercle, par la ligne qui le forme et qui a tous ses points à égale distance du centre; et pour le triangle, par les trois lignes qui enferment et circonscrivent une certaine surface. — *Tout cela*. C'est-à-dire, la ligne et la continuité de surface, dont il vient d'être parlé. — *Comme on considère les chairs*. C'est-à-dire, comme une simple matière et non comme la forme et la notion spécifique du cercle et du triangle. — *Ces philosophes*. Ce sont les Pythagoriciens, dont il a été parlé déjà dans les livres précédents, et notamment dans le premier, ch. v. — *La définition de la ligne*. Dans les théories pythagoriciennes, le nombre Deux représente la ligne, le nombre Quatre représente la surface, comme l'unité représente le point.

[5] C'est que, parmi les partisans des Idées, les uns soutiennent que le nombre Deux représente la ligne en soi; d'autres disent seulement que le nombre Deux, c'est l'Idée de la ligne; car, selon eux, il y a parfois identité entre l'Idée et l'objet de l'Idée. Et ici, par exemple, Deux et l'Idée de Deux sont la même chose. Mais ce n'est plus le cas pour la ligne. Il résulte certainement de cette théorie qu'une multitude de choses, dont l'espèce est évidemment différente, n'ont plus alors qu'une seule Idée; et c'est là aussi l'erreur des Pythagoriciens. On peut tout aussi bien ne faire qu'une seule Idée pour toutes choses; il n'y a plus d'Idées distinctes; et, grâce à ce procédé, tout finit par se réduire à l'unité.

[6] Nous avons donc montré les difficultés que présente la théorie des définitions, et nous en avons exposé la cause. Aussi, n'avons-nous que

§ 5. *Les partisans des Idées.* C'est Platon, qu'Aristote critique après les Pythagoriciens.— *Seulement.* J'ai ajouté ce mot. — *Mais ce n'est plus le cas pour la ligne.* La ligne et l'Idée de la ligne sont différentes, en ce que la ligne matérielle, qu'on a sous les yeux, n'est pas identique à la notion et à l'Idée de la ligne en soi. Au contraire, la notion de Deux étant toujours rationnelle, se confond avec l'idée de Deux, quelles que soient d'ailleurs les Dyades, ou dualités, qu'on a sous les yeux. — *Dont l'espèce est évidemment différente.* Par exemple, l'idée de Deux et l'idée de la ligne. — *A l'unité.* Comme l'entendait l'école d'Élée, qu'Aristote a combattue plus haut, liv. Ier, ch. v, § 15.

§ 6. *La cause.* C'est la difficulté de distinguer les parties qui doivent ou ne doivent pas entrer dans la définition. — *De réduire ainsi tous les êtres.* Et de ne voir en eux que des Idées,

faire de réduire ainsi tous les êtres et de supprimer la matière. Évidemment, il y a des choses qui ne sont que des qualités dans un sujet; et d'autres sont des substances qui existent de telle ou telle façon. La comparaison relative à l'animal, dont le jeune Socrate se servait habituellement, n'est pas très juste. Il dévie du vrai, et il donne à supposer que l'homme pourrait exister sans les parties qui le forment, comme le cercle existe sans l'airain. [7] Mais, pour l'homme, le cas n'est pas du tout pareil. L'animal est quelque chose qui tombe sous nos sens; et il serait bien impossible de le définir sans la notion du mouvement, et, par conséquent, sans des parties qui aient une certaine disposition. Ainsi, la main, absolument parlant, n'est pas une partie de

comme le dit Alexandre d'Aphrodise. — *Évidemment.* Le texte dit au contraire : « Peut-être »; mais Alexandre d'Aphrodise croit que cette forme de langage n'est qu'une simple circonspection philosophique. Il est, en effet, de toute évidence qu'il y a des sujets qui existent par eux-mêmes, et des attributs qui n'existent que dans et par ces sujets. — *Des substances.* L'expression du texte est plus vague; mais évidemment ce sont ici les sujets ou substances, opposés aux attributs ou qualités. — *Le jeune Socrate.* C'est un homonyme de Socrate, que Platon introduit dans plusieurs de ses dialogues : le *Théétète,* p. 50, le *Sophiste*, p. 166, le *Politique,* p. 330, de la traduction de M. Victor Cousin. Dans ce dernier dialogue, le jeune Socrate, qui n'apparaît que rarement, est le principal interlocuteur, et il montre la plus vive intelligence. — *L'homme pourrait exister.* Je ne saurais citer précisément le passage du *Politique* auquel celui-ci fait allusion; on peut voir p. 350 et suiv. de la traduction de M. V. Cousin.

§ 7. *Animée et vivante.* Il n'y

l'homme ; elle est uniquement la main en tant qu'elle est animée, et qu'elle peut remplir la fonction qui lui est propre; si elle n'est pas animée et vivante, ce n'est plus une partie de l'homme.

[8] Mais, dans les Mathématiques, pourquoi les définitions des parties n'entrent-elles pas dans la définition du Tout? Et, par exemple, pourquoi les demi-cercles ne sont-ils pas des parties de la définition du cercle? C'est que les demi-cercles ne sont pas des objets qui tombent sous l'observation sensible. Ou bien, n'est-ce pas là une circonstance indifférente? Car il y a matière même pour certaines choses qui ne sont pas perçues par les sens; et, en général, tout ce qui n'est pas l'essence de la chose en est la matière. On ne doit pas admettre qu'il y ait des parties

a qu'un seul mot dans le texte. Voir plus haut, ch. x, § 16.

§ 8. *Mais dans les Mathématiques.* Tout ce paragraphe semble ici absolument déplacé; il ne tient ni à ce qui précède, ni à ce qui suit; et il interrompt complètement la pensée, qui reprend au § 9. Alexandre d'Aphrodise pense que ce § 8 devrait venir plus haut, ch. x, § 6, après la définition de la syllabe et des segments du cercle; et il croit que c'est Eudème qui a commis cette erreur. Quoi qu'il en soit, il est clair que le § 8 n'occupe point sa véritable place; et peut-être est-ce à ce désordre qu'il faut attribuer l'obscurité et l'incorrection grammaticale de tout ce passage. — *Les définitions des parties.* J'adopte l'interprétation de M. Bonitz, qui s'accorde parfaitement avec tout le contexte, tandis que la leçon vulgaire ne se comprend pas bien : « Pourquoi les définitions ne sont-elles pas des parties des définitions? » Alexandre d'Aphrodise ne donne aucun éclaircissement sur cette difficulté particulière. — *Antérieurement indiqué.* Voir plus

pour le cercle pris au sens universel; il n'y en a que pour les cercles considérés individuellement, ainsi que nous l'avons antérieurement indiqué. Car la matière, avons-nous dit, est sensible ou intelligible. [9] Donc, évidemment aussi, l'âme est la substance première, et le corps est la matière. L'homme, ou l'être composé des deux, c'est-à-dire de l'âme et du corps, est universel. Socrate ou Coriscus, si l'âme est ce qu'on vient de dire, se présente sous un double aspect : on peut le considérer, ou comme une âme, ou comme le composé de l'âme et du corps. Si on veut le considérer d'une manière absolue et en soi, il y a, d'un côté telle âme, et, d'un autre côté, tel corps, dans la relation de l'universel au particulier.

[10] Quant à savoir si, en dehors de la matière de ces substances, il y a encore une substance

haut, ch. x, § 18 et 19. – *Avons-nous dit.* J'ai ajouté ces mots, que me semble exiger ce qui précède.

§ 9. *Donc évidemment.* Ceci est bien la suite du § 7. — *Est la substance première.* En d'autres termes : « la forme ». — *C'est-à-dire de l'âme et du corps.* J'ai ajouté cette paraphrase pour plus de clarté. — *Est universel.* Puisque le nom d'homme peut être attribué à tous les individus de l'espèce humaine. — *D'une manière absolue.* En considérant l'âme séparément du corps, et le corps séparément de l'âme. « L'âme, dans chaque individu, est au corps de cet individu dans le rapport de l'universel au particulier, de même que l'âme de l'homme prise universellement est au corps de l'homme pris également dans son universalité. Dans Socrate, considéré en soi et distinctement de toute autre personne, l'âme de Socrate est la forme essentielle de Socrate. » Cette explication est celle d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 10. *On étudiera plus loin.* Dans le XIII[e] livre, auquel renvoie

différente, et s'il convient de chercher quelle est cette substance autre que celles-là, les nombres, par exemple, ou quelque chose d'analogue, c'est une question qu'on étudiera plus loin. C'est pour éclaircir cette question que nous essayons de définir même les substances sensibles, bien que, dans une certaine mesure, l'étude des substances, telles que nos sens nous les montrent, fasse partie de la Physique et de la Philosophie seconde. C'est qu'en effet ce n'est pas seulement la matière que le physicien doit étudier; c'est encore, et à plus juste titre, la matière telle que la définition nous la donne. Or, pour les définitions, il lui importe de savoir comment les éléments dont la définition se forme, sont des parties de la chose, et comment la définition en arrive à représenter une notion unique. Évidemment, la chose à définir elle-même est Une; mais ce qui fait qu'elle est Une, tout en ayant des parties, c'est ce que nous rechercherons plus tard.

11 Ainsi donc, nous avons expliqué ce qu'est l'essence qui fait que la chose est ce qu'elle est, d'une manière générale, pour tous les cas; nous

Alexandre d'Aphrodise, et aussi dans le livre XIV. — *De la Philosophie seconde.* C'est toujours la Physique, sous un autre nom; voir plus haut, liv. I, ch. II, §§ 20 et 21. — *Plus tard.* Dans le chapitre suivant.

§ 11. *Nous avons expliqué.* Ce paragraphe tout entier n'est qu'une récapitulation de ce qui

avons également montré ce que c'est qu'être En soi et pour soi; et comment, dans certains cas, la définition de l'essence renferme les parties du défini, et comment, dans d'autres cas, elle ne les renferme pas. Enfin, nous avons établi que, dans la définition de l'essence, ne peuvent pas figurer les parties qui y seraient comprises comme matière; car alors ce ne sont plus les parties de l'essence substantielle, mais bien les parties du composé résultant de l'union de la matière et de la forme.

12 On peut, pour le composé, soutenir tout à la fois qu'il y a, et qu'il n'y a pas, de définition. Quand la substance est réunie à la matière, il n'y a pas moyen de la définir, puisque la matière est indéterminée; mais pour la substance première, la définition est possible; et c'est ainsi que la définition de l'âme est celle de l'homme. La substance est la forme intrinsèque qui, en s'unissant à la matière, produit la substance totale et composée, comme est, par exemple, la courbure du nez. C'est en effet de cette courbure et du nez que résulte le nez camus, et ce

précède. — *De l'essence substantielle.* Ou, de la forme. — *Résultant de l'union de la matière et de la forme.* Paraphrase du mot de Composé.

§ 12. *Pour la substance première.* C'est à-dire, la Forme. — *Totale et composée.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *La Camusité.* Voir plus haut, ch. x, § 6, la remarque sur ce mot, que j'ai dû forger. — *Se trouve impliquée deux fois.* Voir la même remarque exprimée presque de

qu'on appellerait la *Camusité;* mais l'idée de nez se trouve impliquée deux fois dans cette expression : « Le nez camus. » [13] Dans la substance combinée comme est le nez camus, ou comme est Callias, il y a bien aussi de la matière intégrante; l'essence et l'individualité se confondent dans quelques cas, comme on le voit pour les substances premières : par exemple, pour la courbure et l'idée de la courbure, si toutefois la courbure est une substance première. Par substance première, j'entends celle qui n'est pas appelée ainsi, parce qu'une autre chose est dans une autre chose, qui est son sujet et sa matière. Mais toutes les fois que l'on ne considère que la matière, ou une combinaison quelconque de la matière, le composé ne peut être identifié à la substance, à moins que ce ne soit par une unité tout accidentelle : comme, par exemple, on peut confondre Socrate et la qualité de savant que

la même manière, plus haut, ch. v, § 5.

§ 13. *Dans la substance combinée.* C'est-à-dire, dans l'être total composé de la forme et de la matière. — *Comme est le nez camus.* Où la courbure s'unit à la chair du nez. — *Comme est Callias.* Où l'âme est unie au corps, composé lui-même de chair et d'os. — *Pour les substances premières.* En d'autres termes, la Forme. — *Pour la courbure.* Qui est la forme particulière du nez camus. — *Si toutefois la courbure.* Cette restriction est bien nécessaire ; car la courbure est une forme, mais elle n'est pas une substance. — *Son sujet et sa matière.* J'ai adopté ici la variante que M. Bonitz a tirée du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, et qui est préférable au texte ordinaire.

Socrate peut avoir ; car il n'y a là qu'une identité toute indirecte.

CHAPITRE XII

Théorie de la définition destinée à compléter celle des *Analytiques;* de l'unité que forme la définition ; comment se forme cette unité ; définition par la méthode de division ; exemple de la définition de l'animal ; divisions successives des différences qu'il présente ; la dernière différence de la chose est son essence et sa définition ; répétitions inévitables ; ligne directe des divisions successives ; divisions indirectes et accidentelles ; la définition est la notion des différences ; impossibilité d'intervertir l'ordre où les divisions se succèdent ; résumé de cette première théorie.

[1] D'abord, complétons ici tout ce que nous avons pu omettre dans les *Analytiques,* en ce qui concerne la définition, et réparons nos lacunes. La question, que nous avons discutée dans cet ouvrage, intéresse de très-près nos études sur la substance : je veux dire, cette question qui con-

1. *Dans les Analytiques.* Voir les *Derniers Analytiques,* liv. II, ch. vi et vii, pp. 213 et 217 de ma traduction. — *Réparons nos lacunes.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Nos études sur la substance.* Ce sont ces études, en effet, qui ont rempli presque entièrement les livres précédents. — *Forme une unité.* Le défini est toujours Un, puisque c'est un individu ; mais la définition qui le représente peut se composer d'éléments nombreux, qui doivent

siste à rechercher comment il se peut que le défini, dont l'explication nous est fournie par la définition, forme une unité. Prenons, par exemple, la définition de l'homme, et supposons que cette définition soit : « Animal bipède ». [2] Comment cette expression est-elle Une ? Et comment ne se dédouble-t-elle pas en animal et en bipède ? Quand on parle d'Homme et de Blancheur, il y a là une pluralité, si l'un de ces termes n'est pas à l'autre ; mais il y a une unité du moment que l'un est à l'autre, et que le sujet Homme reçoit une modification quelconque En. ce cas, l'unité s'accomplit, et l'on dit : « L'homme blanc ». Mais ici au contraire, l'un des deux termes ne participe pas de l'autre ; car le genre ne peut pas participer jamais aux différences, puisque, si cela était, le même objet recevrait à la fois les contraires, les différences

tous concourir cependant à reproduire l'unité du sujet. — *Animal bipède*. Voir plus loin, liv. VIII, ch. 6, § 2.

§ 2. *Cette expression*. Le texte n'a qu'un pronom neutre tout indéterminé. — *Une pluralité*. C'est-à-dire, deux termes absolument distincts, qui d'ailleurs peuvent être unis l'un à l'autre par l'affirmation, ou séparés par la négation. — *Une modification quelconque*. En d'autres termes, un attribut quel qu'il soit. — *L'unité s'accomplit*. Ce serait peut-être plutôt « l'Union ». — *Mais ici au contraire*. Dans le cas où les deux termes ne sont pas dans ce rapport que l'un est affirmé de l'autre. « *Ici* » veut dire la définition de l'homme : « Animal bipède ». — *Le genre*. C'est Animal ; la différence, c'est Bipède. — *Contraires entre elles*. Ceci n'est peut-être pas tout à fait exact. Les différences sont ordinairemen tAutres, bien plutôt qu'elles ne sont Contraires.

qui affectent le genre étant contraires entre elles.

[3] Mais en supposant même que le genre pût participer aux différences, la question resterait toujours la même, du moment que les différences sont multiples, comme celles-ci : terrestre, bipède, sans ailes. Comment tous ces Termes peuvent-ils former une unité, et non une pluralité? Ce n'est certes pas parce qu'ils sont des attributs de l'être en question ; car à ce compte tous les termes accumulés, quels qu'ils fussent, constitueraient une unité. [4] Mais il n'en faut pas moins que tout ce qui entre dans la définition forme un tout unique, puisque la définition est une explication qui est Une et qui exprime une substance. Par conséquent, cette explication ne doit s'appliquer qu'à un seul et même être, puisque la substance, ainsi que nous l'avons dit, désigne une seule chose et une chose individuelle.

[5] Occupons-nous d'abord des définitions qui procèdent par divisions successives. Il n'y a dans la définition absolument rien autre que le genre

§ 3. *Terrestre, bipède, sans ailes*. Définition ordinaire de l'homme dans les écoles de la Grèce, et particulièrement dans l'école platonicienne.

§ 4. *Nous l'avons dit*. Voir plus haut, liv. V, ch. VIII, et *passim*. — *Individuelle*. C'est-à-dire, isolée et séparée de toute autre chose ou de tout autre être.

§ 5. *Par divisions successives*. C'est la méthode recommandée

primordial dont il s'agit, et que ses différences ; les autres termes ne sont que des genres subordonnés, composés du genre premier avec les différences qu'on y adjoint. Supposons que le genre premier soit l'animal ; le second genre à la suite, c'est l'animal bipède ; puis l'animal bipède, sans ailes. [6] Et ainsi de suite, en multipliant les genres tant qu'on voudra. Au fond, le nombre des termes n'importe guère, que ce nombre soit grand ou petit, ou bien seulement qu'ils se réduisent à deux. De ces deux termes, l'un sera le genre, l'autre sera la différence ; et ainsi, dans Animal Bipède, Animal sera le genre ; Bipède sera la différence, qui y est jointe.

[7] Si donc le genre ne peut point absolument exister en dehors des espèces dans lesquelles il se divise, ou même s'il existe en dehors d'elles, mais uniquement comme leur matière ; car, par

par Platon, comme on peut le voir dans le *Sophiste*, dans le *Politique*, etc. — *Le second genre*. Ce serait plutôt une Espèce ; mais le genre supérieur est répété autant de fois qu'il y a d'espèces nouvelles.

§ 6. *Les genres*. Ce sont plutôt les Espèces.

§ 7. *En dehors des espèces*. C'est là le point essentiel qui sépare la doctrine d'Aristote de celle de Platon. Pour Aristote, le genre n'existe que dans l'individu ; et c'est l'esprit seul qui conçoit l'universel, et le reconnaît dans le particulier. Pour Platon, au contraire le genre ou l'universel a une existence à part ; il est même le seul à exister réellement ; les individus n'en sont que des copies, et ils ne vivent que par leur participation au genre qui les enveloppe et les domine. — *Car, par exemple*. Cette incise rend toute la phrase

exemple, le langage est tout ensemble genre et matière, et ses différences forment ses espèces diverses et les éléments divers qui le composent, il est clair que la définition n'est que l'explication qui ressort des différences. C'est qu'il faut diviser, avec le même soin, la différence de la différence ; et par exemple, en supposant qu'une différence de l'animal soit qu'il est « Pourvu de pieds », il faut bien voir, en outre, quelle est la différence de l'animal Pourvu de pieds, en tant que pourvu de pieds. Par conséquent, il ne faudrait pas dire que la différence de l'animal pourvu de pieds, c'est d'avoir des ailes ou de ne pas avoir d'ailes, distinction qui est exacte sans doute, mais qu'on ne fait cependant que par simple incapacité de faire autrement. Ce que l'on recherchera, c'est si l'animal Pourvu de pieds a le pied divisé, ou s'il est solipède ; car ce sont là les différences du pied, puisque la division du pied est une manière d'être que les pieds

bien longue ; mais j'ai cru devoir conserver, dans ma traduction, le mouvement de la phrase grecque ; la pensée n'a rien d'obscur, si d'ailleurs l'expression est un peu embarrassée. — *Le langage*. Quelques éclaircissements eussent été utiles, et cet exemple intervient un peu brusquement. — *Ses espèces diverses*. Selon Alexandre d'Aphrodise, ce sont les diverses sortes de mots : noms, verbes, etc. — *Les éléments*. Ou « les lettres » ; car le mot grec a les deux sens. — *La différence de la différence*. Les exemples qui suivent indiquent ce qu'il faut entendre par là. — *Que par simple incapacité*. C'est le sens qu'adopte Alexandre d'Aphrodise, et qu'on doit adopter après lui.

peuvent présenter. [8] Il faut donc continuer toujours à procéder de cette façon jusqu'à ce qu'on arrive à ne plus trouver de différences. Alors les espèces du pied sont aussi nombreuses que le sont les différences elles mêmes ; et le nombre des espèces d'animaux pourvus de pieds est égal à celui des différences trouvées. Si tout cela est bien exact, on doit voir que la dernière différence sera bien l'essence de la chose et sa définition.

[9] En définissant, il faut prendre garde aux répétitions qu'on peut commettre et qui seraient fort inutiles. C'est cependant ce qui arrive quelquefois ; et quand on dit, par exemple, que l'animal Pourvu de pieds est bipède, cela revient tout à fait à dire que l'animal qui a des pieds a deux pieds; et, quoique la division soit dans ce cas fort exacte, on se répète plusieurs fois, et autant de fois qu'il y a de différences. S'il n'y a qu'une seule différence de la différence, c'est la dernière qui est l'espèce et l'essence de la chose. Mais si l'on fait des divisions avec de

§ 8. *Des espèces d'animaux*. Le texte dit simplement : « d'animaux ». Il est clair qu'il ne peut être ici question que des espèces.

§ 9. *Qui a des pieds a deux pieds*. Cette répétition semble cependant inévitable, à moins qu'on ne néglige la première division : « qui a des pieds », et qu'on n'aille immédiatement à la seconde et qu'on ne dise ; « qui a deux pieds ». On évite ainsi de se répéter ; mais on passe ainsi par-dessus une division qu'on omet. — *En blanc et en noir*. Attributs qui n'ont aucun

purs accidents, et qu'on divise, par exemple, l'animal Pourvu de pieds en blanc et en noir, alors il y a autant de différences que de sections diverses.

[10] On peut donc conclure que la définition d'une chose est la notion de cette chose tirée de ses différences; et parmi ces différences, c'est la notion tirée de la dernière, en supposant toujours qu'on suive la ligne directe. C'est ce dont on se convaincrait, en essayant d'intervertir l'ordre où se succèdent ces définitions, et qu'on dît, par exemple, que la définition de l'homme c'est Animal à deux pieds, pourvu de pieds. L'indication de Pourvu de pieds serait bien superflue après qu'on aurait déjà dit : A deux pieds. [11] D'ailleurs, dans la substance, il n'y a pas d'ordre ; car comment imaginer en elle que telle partie est postérieure, et telle autre antérieure ?

[12] Nous bornons ici les premières considéra-

rapport avec la définition cherchée.

§ 10. *La ligne directe*. En se préservant des déviations du genre de celles qui viennent d'être signalées.

§ 11. *Dans la substance*. Ailleurs, liv. III, ch. III, § 14, Aristote dit plus clairement : « Entre les individus, il n'y a ni antérieur ni postérieur. »

§ 12. *Les premières considérations*. Ceci semble indiquer une autre discussion, qui ne se trouve pas dans les œuvres d'Aristote, telles qu'elles nous sont parvenues. Cette théorie nouvelle aurait traité de la définition procédant par une autre méthode que celle des divisions successives. Plus loin, liv. VIII, ch. VI, l'auteur revient sur les idées développées dans le présent chapitre, et il les répète sous des formes un peu différentes, et un peu plus claires. Mais ce chapitre VI

tions que nous voulions exposer sur les définitions par divisions successives.

CHAPITRE XIII

Théorie de l'universel et du rôle qu'il joue dans la définition; l'universel ne peut jamais être une substance; c'est un terme commun, et c'est un attribut; de la présence de l'universel dans la définition; il paraît être une qualité plutôt qu'une substance; la substance ne peut être composée de plusieurs substances actuelles; elle peut l'être de substances qui seraient à l'état de simple puissance; citation et approbation d'une théorie de Démocrite; les atomes, selon lui, sont les substances. Objection contre la théorie précédente; il n'y a plus de définition possible pour quoi que ce soit, si la définition est indécomposable; annonce d'une étude ultérieure de cette question.

Puisque nous nous proposons d'étudier la substance, reprenons les choses d'un peu plus haut. De même que le sujet est appelé du nom de substance, de même ce nom désigne encore l'essence, qui fait que la chose est ce qu'elle est;

du livre VIII ne paraît pas non plus très bien en place; et la théorie de la définition n'y est pas plus épuisée qu'ici. Toutes ces répétitions, peu nécessaires, tiennent au désordre général de la composition de la *Métaphysique*.

§ 1. *Nous nous proposons d'étudier la substance.* Voir plus haut, ch. III, § 1. Des quatre points que l'auteur se proposait de traiter, il en a parcouru trois; reste le quatrième, c'est-à-dire, la théorie de l'universel, considéré en tant que substance. C'est

il désigne aussi le composé résultant de la matière et de la forme, et enfin, l'universel. [2] Déjà nous avons expliqué les deux premiers de ces termes, l'essence et le sujet; et nous avons dit que le sujet peut être considéré sous deux points de vue, ou comme tel être individuel, par exemple, l'être animé, qui est le sujet des modifications qu'il subit; ou comme la matière, qui est dans la réalité actuelle et complète que la chose représente.

[3] Pour quelques philosophes, c'est surtout l'universel qui a le caractère de cause; et, à leurs yeux, l'universel est le véritable principe. Occupons-nous donc aussi de l'universel. [4] Selon nous, il est impossible qu'aucun universel puisse jamais être une substance. En effet, la substance première de tout être, quel qu'il soit, est celle qui ne peut appartenir à aucun autre que lui, tandis

à cette théorie qu'est surtout consacré le présent chapitre.

§ 2. *Déjà nous avons expliqué.* Voir plus haut, ch. III, IV, V et VI. — *Nous avons dit.* Voir plus haut, ch. III, § 2.

§ 3. *Pour quelques philosophes.* Il s'agit évidemment des Platoniciens et de la théorie des Idées; voir plus loin, liv. XII, ch. I, §§ 2 et 3. — *Le caractère de cause.* Le texte se sert expressément du mot de Cause; celui de principe est peut-être plus exact. L'Universel est ici le genre, avec les espèces qu'il peut avoir au-dessous de lui. C'est, par exemple, le genre d'Animal, avec les diverses espèces d'animaux qu'il comprend sous cette appellation commune.

§ 4. *La substance première.* C'est celle qui donne à l'individu son espèce, sa forme, et son existence propre; c'est l'essence qui fait que la chose est ce qu'elle est, tandis que le genre le plus élevé auquel l'être appartient est

que l'universel est au contraire un terme commun, puisqu'on appelle précisément Universel ce qui, desa nature, peut appartenir à plusieurs. De quoi donc l'universel pourrait-il être la substance? Il ne peut être que la substance de tous les êtres subordonnés, ou n'être la substance d'aucun. De tous, ce n'est pas possible; et s'il l'est d'un seul, tout le reste sera ce même être également, puisque les êtres dont la substance est Une et dont l'essence est Une, sont aussi un seul et même être.

[5] D'autre part, on a défini la substance : « Ce qui n'est jamais l'attribut d'un sujet » ; mais l'universel est toujours l'attribut d'un sujet. Il ne peut pas être dans l'objet comme y est l'essence; mais il peut y être impliqué comme l'animal est implicitement compris dans l'homme, dans le cheval, etc. Par conséquent, on doit voir qu'il y aura pour l'universel une sorte de définition. [6] Peu importe, d'ailleurs, que l'on ne mentionne

sa substance seconde, etc. — *On appelle précisément Universel.* Définition excellente et très-claire. — *De tous les êtres subordonnés*, Le texte dit simplement : « De tous ».

§ 5. *On a défini.* Voir les *Catégories*, ch. v, § 1, p. 60 de ma traduction. — *Il ne peut pas être.* Je crois qu'il vaudrait mieux considérer ceci comme une interrogation; et ce serait alors une objection de la part de ceux qui soutiennent que l'universel peut êtreu une sbstance. — *Une sorte de définition.* Et non point tout à fait une véritable définition, comme pour le cas de la substance.

§ 6. *L'on ne mentionne pas.* Et que, dans la définition, on ne nomme pas l'universel; il n'y est

as tous les éléments qui entrent dans la substance. Animal n'en sera pas moins la substance de quelque chose, comme l'homme est la substance de cet homme individuel dans lequel il se trouve. Cela revient donc tout à fait au même; l'universel sera substance; et comme l'Animal, il sera la substance de l'espèce dans laquelle il se trouve, en tant qu'il lui appartient en propre.

[7] Il est, en outre, impossible et absurde qu'une chose qui est tel être individuel et telle substance, si elle se compose de certains éléments,

pas moins compris. — *La substance de quelque chose.* L'expression est bien vague; mais j'ai dû rester fidèle au texte. — *De cet homme individuel.* Qu'on a sous les yeux, et dont nos sens nous attestent l'existence. — *L'universel sera substance.* Ceci semble confirmer l'hypothèse présentée dans la note du § précédent; c'est une objection, pour essayer de soutenir que l'universel est substance aussi bien que l'individu. Aristote réfute cette théorie; mais sa réponse, comme il arrive souvent, se mêle de telle sorte à l'objection, qu'il est très difficile de distinguer l'une de l'autre. En paraphrasant tout ce passage, voici comment on pourrait l'éclaircir, et en distinguer plus nettement les diverses parties : « Mais l'universel ne peut-« il pas être dans l'objet comme « il est son essence? Ne peut-« il pas y être impliqué comme « l'Animal est implicitement « compris dans l'homme, dans « le cheval, etc.? Ainsi l'univer-« sel serait compris dans la défi-« nition. Peu importe, d'ailleurs, « qu'on ne mentionne pas tous « les éléments qui entrent dans « la substance... en tant qu'il « lui appartient en propre »; mais nous répondons, § 7 : « Il est impossible et absurde, etc. » Le texte remanié de cette façon serait beaucoup moins obscur; mais je ne pouvais pas faire ces changements sans une autorité; et les manuscrits ne la donnent pas. Peut-être aurais-je pu la tirer du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; mais lui-même n'est pas assez net, pour que je pusse m'appuyer sur lui.

§ 7. *De la catégorie de l'essence.*

ne vienne pas de substances, ou qu'elle vienne non pas de la catégorie de l'essence, mais de la catégorie de la qualité ; car alors la qualité, qui n'est pas substance, serait antérieure à la substance, et à l'individuel. Or, cela est bien impossible, puisque, ni en notion, ni en temps, ni en production, il ne se peut pas que les modes soient antérieurs à la substance qui les éprouve ; autrement, les modes seraient séparables du sujet.

[8] Autre argument. Dans Socrate, par exemple, qui est déjà une substance, il y aurait une autre substance, de telle sorte qu'il serait la substance de deux êtres à la fois. Si l'Homme est une substance, et si tous les termes employés comme celui-là sont des substances, il en résulte qu'aucun des éléments qui entrent dans la définition, ne peut plus être substance de quoi que

C'est-à-dire, de la première catégorie, qui est le fondement de toutes les autres, le sujet devant nécessairement précéder les attributs qui le modifient, mais qui n'existeraient pas sans lui. — *Seraient séparables du sujet.* Et pourraient exister d'une existence qui leur serait propre, tandis que leur réalité n'est jamais que d'emprunt.

§ 8. *Autre argument.* Le texte est moins précis ; mais même tel qu'il est, il me semble qu'il justifie l'hypothèse que j'ai faite plus haut sur l'interrogation dans le § 5, et sur la suite de l'objection dans le § 6. — *Il y aurait une autre substance.* Si l'universel était une substance, comme l'individu en est déjà une aussi, il y aurait deux substances ou plusieurs substances dans une seule ; et par exemple, dans Socrate, il y aurait Socrate d'abord, puis l'homme, puis l'animal. Cette théorie est évidemment fausse. — *Employés comme*

ce soit, ni exister en dehors des individus, ni se trouver dans un autre être que les individus. Je veux dire, par exemple, qu'il n'y a pas d'Animal en dehors des animaux individuels, pas plus que n'existe séparément aucun des éléments qui font partie des définitions. [9] En se plaçant à ce point de vue, on doit reconnaître qu'aucun des termes pris universellement n'est de la substance, qu'aucun attribut commun ne représente telle chose particulière, et qu'il ne représente que telle qualité. Sinon, c'est soulever une foule d'objections, et spécialement l'objection du Troisième homme.

[10] Voici encore un argument qui prouve bien ce que nous disons. Il est impossible qu'une substance se compose de substances qui seraient en elle à l'état d'actualité complète, à l'état d'Enté-

celui-là. C'est-à-dire en qualité d'Universels. Alexandre d'Aphrodise pense, au contraire, qu'il s'agit ici de termes particuliers, et que le mot Homme représente dans ce passage les individus-hommes, et non pas l'homme en général. M. Bonitz en doute, et je partage son avis. — *Qui entrent dans la définition.* Par exemple, dans la définition de l'homme, les termes suivants : Animal, terrestre, bipède, sans ailes, etc.

§ 9. *L'objection du Troisième homme.* Voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 32. Entre l'homme ou individu que nous voyons, et l'Idée de l'homme telle qu'on l'admet dans le système de Platon, il faut supposer nécessairement un troisième terme qui représente ce qu'il y a de commun entre les deux autres. C'est ce qu'on appelle l'argument du Troisième homme, dans les critiques qu'on adresse à la doctrine platonicienne, telle que la comprend Aristote.

§ 10. *D'actualité complète.* C'est

léchie. Ainsi, deux choses, qui actuellement sont complètement réelles, ne peuvent jamais être une seule et même chose effectivement et actuellement. Mais si elles ne sont deux qu'en puissance, elles pourront être une seule et même chose; par exemple, le double se compose bien de deux moitiés; mais c'est seulement en puissance, puisque l'actualité réelle et complète des moitiés les isolerait dans des êtres différents. [11] Il en résulte que, si la substance est Une, elle ne peut se composer de substances qui seraient en elle; et c'est en ce sens que Démocrite a parfaitement raison de soutenir qu'il est impossible que jamais deux choses deviennent une seule chose, ni qu'une seule chose en devienne deux, puisque, dans son système, ce sont les grandeurs indivisibles, les atomes, qui sont les substances.

[12] Il est de toute évidence qu'il en sera de même encore pour le nombre, si le nombre, comme le prétendent quelques philosophes, n'est qu'une collection d'unités; car, ou bien Deux n'est pas Un, ou bien Un n'est pas actuellement et réellement dans Deux.

la paraphrase du mot d'Entéléchie.

§ 11. *Démocrite*. Voir le *Traité du Ciel*, liv. III, ch. IV, § 5, page 250 de ma traduction; et *Traité de la Production*, liv. I, ch. VIII, p. 87 de ma traduction. — *Les grandeurs indivisibles, les atomes*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 12. *Quelques philosophes*. Ce sont sans doute les Pythagoriciens; voir plus loin, liv. XIII, ch. VIII, § 16.

[13] Mais cette conclusion même ne laisse pas que de présenter des difficultés. Si, en effet, il est impossible que la substance se compose jamais d'universaux, parce que les universaux n'expriment qu'une qualité et non point une chose particulière et individuelle, et si jamais non plus une substance ne peut être composée de substances réelles et effectives, il s'ensuit que toute substance est indécomposable, et que, par suite, il ne peut y avoir non plus de définition pour une substance quelconque. Tout le monde convient cependant, et il y a bien longtemps qu'on l'a dit, que la définition ne s'adresse qu'à la substance seule, ou, tout au moins, s'adresse surtout à la substance. Et voilà maintenant qu'on

§ 13. *Cette conclusion même*. A savoir que les universaux ne sont pas de la substance, et que la substance ne peut pas être formée d'autres substances actuelles et réelles. — ***Est indécomposable***. Et, par suite, elle ne peut être définie, puisque la définition suppose toujours une analyse des parties dont le défini est composé. — *Bien longtemps qu'on l'a dit*. MM. Bonitz et Schwegler pensent que ceci se rapporte à quelques passages des chapitres précédents, et notamment au ch. IV, § 10, et ch. V, § 7. Il me semble que le mot dont se sert le texte a un sens plus large, et qu'il s'adresse non pas à ce que l'auteur peut avoir déjà dit, mais à ce qu'on a dit longtemps avant lui. — *En un sens*. C'est-à-dire, si dans la substance composée de forme et de matière, on ne considère que la forme, il y a possibilité de la définir. Si l'on considère le composé tout entier, la matière, la forme, la définition n'est plus possible, parce que la matière est inconnue en soi. La forme au contraire étant une conception de l'esprit, est définissable, puisque l'esprit n'a qu'à revenir sur lui-même pour se rendre compte de la notion qu'il a. — *Par ce qui va suivre*. Il serait difficile de dire dans quelle partie de la ***Métaphysique***, Aris-

démontre que ce n'est pas même à la substance que la définition s'applique; avec cette théorie, il n'y aurait plus définition de rien. Ou bien ne doit-on pas plutôt dire qu'il y aura définition de la substance en un sens, et qu'en un autre sens il n'y en aura pas? C'est ce qui s'éclaircira davantage par ce qui va suivre.

tote a tenu la promesse qu'il fait ici. Alexandre d'Aphrodise se borne à dire que c'est dans le livre actuel et dans le suivant. M. Bonitz trouve aussi qu'Aristote est revenu à ce sujet, liv. VIII, ch. VI; mais, ainsi qu'il le remarqué, c'est à peine si, dans ce dernier chapitre, Aristote effleure la question, loin de l'approfondir. Ce qui est certain, c'est que le chapitre XIV de ce présent livre VII traite un tout autre sujet, comme on peut le voir.

CHAPITRE XIV

Critique de la théorie des Idées; les Idées ne peuvent pas être des substances; l'universel ainsi conçu aurait simultanément les contraires; l'Idée se multiplie à l'infini, avec les individus même dans lesquels on la trouve; objections diverses contre les Idées; impossibilités plus graves encore si l'on applique cette théorie aux choses sensibles.

[1] Toute la discussion précédente fait voir clairement où en arrivent les philosophes qui, prenant les Idées pour les substances, les regardent comme séparées des choses, et qui en même temps cependant soutiennent que l'espèce vient du genre et des différences. [2] Si, en effet, les Idées existent, et, si l'animal, par exemple, est dans l'homme et dans le cheval, de deux choses l'une : ou l'animal est, dans l'un et dans l'autre, Cheval et Homme, une seule et même chose nu-

§ 1. *Toute la discussion précédente.* Il est évident, au contraire, que la discussion qui précède ne prépare pas du tout celle-ci, qui n'a avec elle qu'un rapport très-indirect et très-éloigné. M. Bonitz a essayé d'établir entre les deux un lien qui me semble exagéré et factice. On en peut dire autant de l'explication d'Alexandre d'Aphrodise, voulant rattacher aux discussions antérieures cette nouvelle critique de la théorie des Idées.

§ 2. *Si l'animal.* Ou plutôt : « si l'Idée d'animal ». — *Si donc il y a un homme.* M. Schwegler voudrait retrancher toute cette fin du § 2, à partir de ces mots; et il croit que toute cette phrase

mériquement, ou c'est une chose différente. Mais la définition de ces deux êtres prouve clairement que c'est une seule et même chose, puisqu'en expliquant l'animal, soit dans le cheval, soit dans l'homme, on en donne absolument la même explication. Si donc il y a un homme qui existe en soi et à l'état de séparation absolue, il faut nécessairement aussi que les deux éléments dont il se compose, Animal et Bipède, expriment un être réel, qu'ils soient également séparés, et qu'ils soient des substances. Il s'ensuit que l'Animal sera aussi une substance. [3] Si l'Animal est identique dans le cheval et dans l'homme, identique de cette identité que vous avez de vous-même à vous-même, comment alors l'animal sera-t-il Un dans des êtres absolument séparés ? Et comment cet animal ne sera-t-il pas séparé aussi de lui-même ? [4] D'autre part, si l'animal participe du bipède et du polypède, il en résulte une conséquence insoutenable : c'est qu'alors il aura simultanément les contraires, tout en restant un seul et même être. Si l'animal ne participe pas du bipède, comment alors comprend-on qu'on puisse dire de lui qu'il est bipède ou terrestre ? Si l'on prétend que tout cela se combine, que tout cela se touche et se confond, on peut affirmer que ce sont là autant d'impossibilités manifestes.

[5] Peut-être, dira-t-on encore, que l'animal est différent dans chaque individu. Alors, il s'ensuit qu'il y aura, sans exagération, un nombre infini d'êtres dont l'animal sera la substance, puisque ce n'est pas indirectement et par accident que l'homme se compose de l'animal. Dès lors, l'animal en soi serait une foule d'êtres; car l'animal qui est dans chaque individu serait une substance, puisque l'individu n'est pas l'attribut d'un autre. Si cela n'est pas, l'homme alors

est déplacée ici ; il pense qu'elle doit appartenir à la discussion du chapitre précédent. Il n'est pas possible d'admettre aucun changement, puisque cette phrase est commentée par Alexandre d'Aphrodise, comme tout le reste. Mais je ne nie pas que l'opinion de M. Schwegler n'ait quelque vraisemblance.

§ 3. *Si l'Animal est identique.* C'est la première hypothèse du § 2 : « Le terme universel est un et identique dans les individus qu'il sert à définir ». Aristote réfute d'abord cette hypothèse. — *De vous-même à vous-même.* Cette expression doit être remarquée ; ces nuances de style sont rares dans Aristote.

§ 4. *Si l'animal participe.* Il faut entendre qu'il s'agit de l'animal en soi, de l'Idée de l'animal. Peut-être alors serait-il mieux de renverser la phrase et de dire : « si le Bipède et le Polypède participent de l'animal »; car ce sont les espèces, ou les individus, qui participent de l'Idée ; ce ne sont pas les Idées qui participent des individus ou des espèces. — *Que tout cela se confond.* C'est-à-dire que si, au lieu de la participation, on suppose le mélange et la confusion de l'Idée avec les individus, on n'échappe pas davantage à la difficulté ; et la question reste entière. Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 6, et, liv. I, ch. VII, §§ 35 à 37.

§ 5. *Peut-être dira-t-on encore.* Seconde hypothèse du § 2. — *Un nombre infini d'êtres.* Parce que le nombre des individus est également infini. — *Si cela n'est pas.* C'est-à-dire, si l'animal en soi peut être l'attribut d'un autre être et s'il n'est pas lui-même substance, comme on le prétend quelquefois.

viendrait de cet autre être, et cet autre être serait le genre de l'homme. [6] Par suite aussi, tous les éléments dont l'homme se compose seraient autant d'Idées ; mais il est bien impossible d'être à la fois l'Idée de tel être, et la substance de tel autre être. Ainsi, l'animal en soi sera chaque animal contenu dans les animaux particuliers. Mais alors d'où viendront ces animaux particuliers, et comment pourront-ils venir de l'animal en soi ? Comment comprendre que ce même animal, qui sera substance particulière, pourra exister en dehors de l'animal en soi ? [7] Toutes ces difficultés se représentent pour les choses sensibles ; et même, elles y sont encore bien plus grandes. Si donc il est impossible qu'il en soit ainsi, il est clair qu'il n'y a pas, pour les choses que nos sens perçoivent, une Idée, à la façon que supposent certains philosophes.

§ 6. *Dont l'homme se compose.* Il serait mieux de dire : « dont la définition de l'homme se compose ». Et ici cette définition serait : Animal, terrestre, bipède, sans plumes, etc. — *Particulière.* J'ai ajouté ce mot.

§ 7. *Pour les choses sensibles.* Jusqu'ici, la discussion n'a semblé porter que sur la définition et ses conditions logiques. Appliquée aux réalités, la théorie des Idées serait encore moins acceptable, d'après Aristote.

CHAPITRE XV

La substance peut s'entendre tout à la fois de la notion de l'objet et de sa matière réunies, ou de sa notion pure et immatérielle ; il n'y a ni définition ni démonstration pour les substances sensibles ; raisons de cette impossibilité ; il n'y a ni science ni définition du particulier, quand bien même le particulier est éternel ; définition du soleil prise pour exemple ; on se trompe en croyant le définir quand on ne fait qu'ajouter à sa notion des épithètes qui n'éclaircissent rien ; critiques diverses contre la théorie des Idées ; impossibilité absolue de définir les Idées prises individuellement ; on s'en convaincrait aisément en essayant d'en faire une définition régulière.

[1] La substance se présente sous deux aspects différents : le composé qui la constitue, et la notion qui l'explique. J'entends par là qu'il y a, d'une part, la substance qui est la notion même de l'objet combinée avec la matière ; et, d'autre part, cette notion seule, prise d'une manière absolue. Toutes les substances du premier genre sont sujettes à périr, parce qu'elles se produisent

§ 1. *Qui la constitue.... qui l'explique.* Le texte n'est pas aussi formel. — *D'une manière absolue.* M. Bonitz a élevé quelques doutes sur l'exactitude de cette expression ; il me semble au contraire qu'elle est indispensable. Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise confirme le texte tel que nous l'avons. — *La pure et simple notion.* J'ai ajouté les épithètes, pour que la pensée fût plus claire. — *Elle ne se produit jamais.* Elle n'est qu'une conception de l'esprit ; et elle y surgit au moment même où l'esprit per-

à un certain moment; mais la pure et simple notion ne peut jamais être détruite, par la raison qu'elle ne se produit jamais d'une manière générale et essentielle. Ainsi, la maison ne se produit pas; ce qui se produit, c'est une maison particulière. [2] Les substances de cette espèce sont, ou ne sont pas, sans qu'il y ait pour elles ni production ni destruction. Ainsi qu'on l'a démontré, personne ne les engendre, ni ne les fait. C'est là encore ce qui explique comment, pour les substances sensibles et individuelles, il n'y a ni définition ni démonstration possible, attendu qu'elles renferment une matière dont la nature propre est de pouvoir être ou n'être pas. Aussi, toutes les choses individuelles et particulières sont-elles périssables.

çoit par la sensation la réalité matérielle de l'objet. — *Générale et essentielle.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *C'est une maison particulière.* Que nos sens peuvent percevoir, avec tous les éléments matériels qui la composent.

§ 2. *Ainsi qu'on l'a démontré.* Voir plus haut, ch. VIII, § 3. — *Pour les substances sensibles et individuelles.* Il semble, au premier coup d'œil, que c'est surtout pour les substances qu'il y a définition et démonstration; mais en y regardant de plus près, on se convainc au contraire que, pour ces substances périssables et passagères, il n'y a que sensation et non pas de démonstration proprement dite. On en donne les raisons un peu plus bas. — *Une matière dont la nature propre....* Aristote a toujours soutenu cette théorie sur la nature de la matière, faite pour recevoir indifféremment les contraires; mais alors c'est donner à la notion une importance considérable, qui la rapproche beaucoup de l'Idée platonicienne. La notion est nécessaire et impérissable; elle est bien près d'être séparée des objets, comme l'Idée peut l'être dans la doctrine de Platon, si l'on en croit Aristote.

[3] Si donc la démonstration ne s'adresse qu'à des choses nécessaires, si la définition doit toujours être scientifique, il en résulte que, de même que la science ne peut pas être tantôt science et tantôt ignorance, et que c'est la simple opinion qui peut seule présenter de telles alternatives, et que, de même qu'il n'y a ni science ni définition, mais uniquement opinion de ce qui peut être autrement qu'il n'est; de même évidemment, il n'y a ni définition ni démonstration pour les substances sensibles. [4] La raison en est que, du moment où les objets qui périssent viennent à échapper à la sensation, ils restent parfaitement inconnus de ceux mêmes qui en ont la science; et les notions qui les concernent ont beau rester les mêmes dans l'esprit,

§ 3. *Ne s'adresse qu'à des choses nécessaires.* C'est toute la théorie des *Derniers Analytiques*, où elle se trouve dans une foule de passages. Voir aussi plus haut, liv. VI, ch. II, § 12. — *Doit toujours être scientifique.* Voir les *Derniers Analytiques,* liv. I, ch. II, § 5, p. 8 de ma traduction. — *La simple opinion.* Voir plus loin, liv. IX, ch. X, § 4, sur l'opinion, qui peut presque indifféremment être vraie ou fausse. — *Mais uniquement opinion.* Voir sur l'opinion comparée à la science les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. XXXIII, § 1, p. 179 de ma traduction. La théorie de l'opinion, comme je l'ai fait remarquer, n'appartient pas à Aristote; elle est tout entière de Platon, et elle est parfaitement exacte. Voir la *République,* liv. V, p. 315, traduction de M. V. Cousin, la fin du livre VI, et liv. VII, p. 107, même traduction. — *Ni définition, ni démonstration.* Sous-entendu : Véritables.

§ 4. *Viennent à échapper à la sensation.* Voir la même pensée, exprimée avec des termes et avec des exemples analogues, dans les *Topiques,* liv. I, ch. III, § 5, p. 174 de ma traduction. — *In-*

il n'y a plus moyen, ni de les définir, ni de les démontrer. Aussi, faut-il bien se dire, quand on veut définir un objet individuel, que la définition qu'on en essaie peut toujours être contestée, parce qu'il est impossible de le définir. [5] Certes, on ne peut pas non plus définir aucune Idée. L'Idée, prétend-on, est chose individuelle, et elle est séparée. Pour elle aussi, il est nécessaire que la notion qu'on en donne se compose de mots. Or ces mots ne sont pas l'œuvre de celui qui fait la définition; car alors ils seraient inintelligibles. Les mots reçus sont des termes communs à tous les êtres qu'ils désignent; et, nécessairement, ils s'appliquent à d'autres êtres qu'à l'être en question. Par exemple, si, pour vous définir, on allait dire que vous êtes maigre, que vous êtes blanc ou que vous êtes de telle ou telle façon, tout cela pourrait tout aussi bien s'appliquer à un autre qu'à vous.

[6] Que si l'on objecte que tous ces attributs, pris séparément, peuvent bien s'appliquer à plusieurs

connus. Parce qu'on ne sait plus, en dehors de la sensation, s'ils existent, ou s'ils n'existent pas. — *Impossible de le définir*. Puisqu'il peut changer au moment même où on le définit.

§ 5. *Prétend-on*. C'est à Platon que cette critique s'adresse. — *Elle est séparée*, des objets qu'elle doit cependant faire connaître. — *A tous les êtres qu'ils désignent*. J'ai ajouté ces mots; le texte dit seulement : « A tous ». — *Si pour vous définir*. Voir plus haut, ch. XIV, § 3.

§ 6. *Auxquels ils peuvent s'appliquer*. J'ai ajouté ces mots. — *A la fois aux deux êtres*.

êtres différents, mais que, réunis, ils ne s'appliquent qu'à tel être seul, on peut répondre d'abord qu'il y en a toujours au moins deux auxquels ils peuvent s'appliquer, et que, par exemple, Animal bipède s'applique à la fois aux deux êtres, à l'Animal d'abord, et ensuite au Bipède. Mais il en est également ainsi des Idées, qu'on fait éternelles, et même il y a nécessité que, pour elles, il en soit ainsi, puisqu'elles sont antérieures au composé total, et qu'elles en font partie. Bien plus, elles en sont séparées, si l'on admet que l'Homme est séparé aussi. Ou bien aucun des deux termes n'est séparé, ou bien ils le sont tous les deux. Si aucun n'est séparé, il n'y aura plus de genre en dehors des espèces;

Après Alexandre d'Aphrodise, M. Schwegler trouve cet argument sophistique, et M. Bonitz paraît bien aussi partager son opinion. On ne saurait nier que cette opinion ne soit juste. On ne peut pas voir assez clairement dans tout ce passage quelle en est la vraie pensée. — *Des Idées, qu'on fait éternelles*. Le texte dit simplement : « Des choses éternelles ». Évidemment, il s'agit des Idées, telles que les conçoit le Platonisme. — *Que l'homme est séparé aussi*. Il faudrait dire : « l'homme *en soi* »; l'Idée de l'homme, qui se trouve ici le terme à définir, et qu'on définit en disant de lui qu'il est un animal bipède. Cette définition convient à la fois à l'animal dont on dit qu'il est Bipède, et au bipède dont on dit qu'il est Animal. — *Aucun des deux termes*. Les deux termes sont Animal et Bipède. — *Ils le sont tous les deux*. C'est-à-dire qu'Animal a son idée séparée, et que Bipède a également la sienne. — *Si aucun n'est séparé*. C'est le sens que donne Alexandre d'Aphrodise. — *Il n'y aura plus de genre*. Puisque l'Animal, qui serait le genre, sera dans les espèces, et non pas en dehors des espèces. — *La différence*. C'est-à-dire, Bipède, et alors cette différence ne

et, s'ils sont séparés, la différence le sera comme eux. [7] En outre, les Idées éternelles sont antérieures en existence, et elles ne disparaissent pas en même temps que les êtres périssables. On peut dire encore qu'il y aura des Idées venant d'autres Idées; et comme celles d'où sortent les premières sont les plus simples, il faudra que les termes d'où vient l'Idée puissent être les attributs d'une foule de choses; par exemple, Animal et Bipède seront de ces attributs. Autrement, comment les êtres seront-ils connus? Et alors, on arrivera à une Idée qui ne pourra plus être l'attribut que d'un seul être. Mais ce n'est pas là du tout la théorie; et, tout au contraire, il n'y a pas d'Idée qui ne se communique.

[8] Répétons-le donc : l'erreur vient de ce qu'il n'y a pas de définition possible, quand il s'agit de choses éternelles, surtout de celles qui sont

servira plus à distinguer l'espèce.

§ 7. *En outre.* C'est Alexandre d'Aphrodise qui propose cette variante au lieu de la leçon vulgaire : « Ensuite ». La nuance est très légère, comme le remarque M. Bonitz. — *Qu'il y aura.* Le texte ordinaire dit conditionnellement : « *Si les Idées viennent des Idées.* » J'ai supprimé la conjonction d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; et la pensée est, avec cette correction, un peu moins obscure. — *Ce n'est pas là... la théorie.* Telle que la comprennent les partisans des Idées, puisqu'ils admettent que les objets sensibles ne sont ce qu'ils sont qu'en participant aux Idées, d'où ils tirent leur espèce et leur nom.

§ 8. *De choses éternelles.* Il faut entendre par là les Idées comprises au sens platonicien, et aussi les grands corps de la nature, que les Anciens regardaient comme éternels, ainsi que le prouve la suite du paragraphe.

uniques en leur genre : le soleil et la lune, par exemple. En ceci on se trompe de deux manières : d'abord, en ajoutant, à la définition du soleil, des épithètes qui peuvent être omises sans que le soleil cesse, pour cela, d'être ce qu'il est, comme lorsqu'on dit de lui « qu'il fait le tour de une terre » ou « qu'il se cache pendant la nuit ». Car, d'après cette théorie, il n'y aurait donc plus de soleil, si le soleil venait à s'arrêter, ou à resplendir pendant la nuit. Or, c'est une conception absurde de croire qu'il ne puisse plus y avoir de soleil, puisque le mot de soleil exprime une substance. En second lieu, on se trompe encore en prenant des attributs qui peuvent s'appliquer aussi à un corps autre que le soleil; car, s'il y avait un autre soleil que le nôtre, qui eût les mêmes attributs, il serait évidemment aussi un soleil. La définition serait donc commune à plusieurs êtres à la fois; or le soleil était supposé un être individuel, tout aussi bien que le sont Cléon ou Socrate. [9] Mais pourquoi, parmi les

— *On se trompe de deux manières.* Le texte n'est pas aussi formel; mais j'ai dû prendre cette tournure, pour que la pensée fût plus claire. — *Qu'il fait le tour de la terre.* Les expressions dont se sert ici Aristote sont de style poétique, et elles ne laissent pas que d'être assez ampoulées. — *Pendant la nuit.* J'ai ajouté ces mots qui sont indispensables, et qu'autorise le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *La définition serait... commune.* Nouvelle preuve que les individus ne peuvent pas être définis, conformément à toute la discussion précédente.

§ 9. *Ce que nous venons de dire.* A savoir qu'il n'y a pas de

partisans des Idées, n'en est-il pas un qui se hasarde à donner la définition de l'Idée? S'ils tentaient de le faire, ils sentiraient bien vite la vérité de ce que nous venons de dire.

CHAPITRE XVI

Il ne faut pas confondre les substances véritables et actuelles avec celles qui ne sont qu'à l'état de simple possibilité ; cette confusion pourrait s'appliquer surtout aux parties des animaux ; l'Un et l'Être ne sont pas la substance; les universaux le sont encore moins; objections diverses contre la théorie des Idées; éternité des Astres, que perçoivent nos sens et qu'affirme notre raison.

[1] On doit voir aussi que, de toutes ces prétendues substances, la plupart n'existent guère qu'à l'état de simples possibilités, comme sont, par exemple, les parties des animaux, qui ne peuvent jamais exister séparément de l'animal entier. Que si on les en sépare, elles n'existent plus dès lors que comme matière, terre, feu, air, etc.. Aucune de ces parties ne forme à

définition possible pour les choses individuelles et particulières. Voir tout ce qui précède.

§ 1. *De simples possibilités.* On pourrait traduire aussi : « En simple puissance »; mais j'ai préféré me rapprocher davantage du texte grec, qui a aussi un pluriel. — *Exister séparément de l'animal entier.* Aristote aime à revenir sur cet exemple, qu'il emploie souvent; voir plus haut,

elle seule un tout, et c'est absolument comme est un tas de minerai avant qu'il ne soit fondu, et avant qu'il ne se forme une unité de tous les fragments qui le composent. [2] Ce seraient surtout les parties des êtres animés, et les parties de l'âme, qui pourraient sembler tout près d'être à la fois, et en réalité actuelle, et en puissance, quand elles ont en elles les principes du mouvement partant d'un certain point de leurs flexions; et l'on sait qu'il y a des animaux qui vivent encore après qu'on les a divisés. Mais cependant toutes ces parties ne sont encore qu'en puissance, quand elles appartiennent à un Tout, qui est naturellement Un et continu, et sans que cette unité soit le résultat d'une violence ou d'une connexion factice; car alors cette contrainte n'est plus qu'une sorte de mutilation.

[3] Mais comme l'Un se confond absolument avec l'Être, et comme la substance de l'Un est Une aussi, et que les choses dont la substance est numériquement Une forment une unité nu-

ch. xi, § 7, et aussi ch. x, § 16, avec les notes.

§ 2. *Les parties de l'âme... après qu'on les a divisés.* Voir un passage tout à fait analogue, *Traité de l'Ame*, liv. II, ch. ii, § 8, p. 176 de ma traduction. — *D'une connexion factice.* J'ai ajouté l'épithète.

§ 3. — *Comme l'Un se confond absolument avec l'Être.* Voir plus haut, liv. III, ch. iv, § 28. — *Afin de le ramener.* Voici comment Alexandre d'Aphrodise explique ce passage : « Si nous « voulons savoir ce qu'est le feu, « par exemple, il ne nous suffit « pas de savoir qu'il est Un, ou

mérique, il s'ensuit évidemment que ni l'Un ni l'Être ne peuvent être la substance des choses, de même qu'ils ne peuvent pas être davantage, ni un élément ni un principe. Or, ce que nous voulons dans nos recherches, c'est précisément de remonter jusqu'à ce principe, afin de le ramener à quelque chose de plus connu.

[4] Toutefois, l'Être et l'Un seraient la substance des choses plutôt encore qu'ils ne seraient leur principe, leur élément et leur cause. Mais l'Un et l'Être ne peuvent pas être la substance, par cette autre raison que la substance ne peut jamais être rien de commun. La substance n'appartient à quoi que ce soit, si ce n'est à elle-même, et à ce qui la possède, en tant qu'elle en est la substance. [5] Ajoutez que l'Un, s'il est en plusieurs lieux, ne peut pas du moins y être simultanément, tandis que ce qui est commun peut être à tous dans une foule de lieux à la fois.

« qu'il est un élément. Ceci ne « nous apprend pas ce qu'il est ; « il faut aller plus loin et savoir « qu'il est chaud et sec. Ces « qualités du feu nous sont plus « connues, et nous savons alors « ce qu'il est ».

§ 4. *Plutôt encore.* Ils ne sont pas la substance, mais ils sont plus près de l'être que ne le sont le principe, l'élément, ou la cause des substances. Au fond, dans le système d'Aristote, c'est la forme qui est la véritable substance. — *Rien de commun.* Et c'est là ce qui fait qu'elle ne peut jamais servir d'attribut; voir les *Catégories*, ch. v, p. 60 de ma traduction.

§ 5. *Que l'Un.* Il serait mieux de dire : « que l'être qui est Un ». — *Ce qui est commun.* Le genre, par exemple, qui est à tous les individus à la fois, et qui est ainsi qu'eux répandu dans les lieux les plus divers.

[6] Ceci démontre donc clairement qu'aucun des universaux ne peut exister séparément des individus, et que les partisans des Idées ont en partie raison, quand ils les font séparées, attendu que ce sont des substances, et qu'en partie ils ont tort, quand ils soutiennent que l'Un est l'Idée dans une pluralité. Leur erreur vient de ce qu'ils ne sont pas en état d'expliquer ce que sont leurs substances impérissables, en dehors des substances sensibles et particulières. [7] Sous le rapport de l'espèce, ils les font absolument pareilles aux êtres périssables, aux substances que nous connaissons, et quand ils disent : « L'homme même, le cheval même, » ils ne font qu'ajouter ce mot de Même aux êtres que la sensation nous fait connaître. Cependant, quand bien même nous n'aurions pas vu les Astres, je

§ 6. *Aucun des universaux.* J'ai cru pouvoir adopter cette formule scholastique, qui d'ailleurs répond très-bien à l'expression grecque. — *En dehors des substances sensibles.* C'est le principal argument d'Aristote contre la théorie des Idées. Dans son système, au contraire, la forme ou l'espèce n'est jamais séparée des objets sensibles ; et c'est l'esprit qui la joint à ces objets, quand la sensation les lui révèle.

§ 7. *Ils ne font qu'ajouter ce mot de Même.* Aristote a déjà dit, liv. I, ch. 7, § 39, que ce sont là des mots vides de sens, et des métaphores tout au plus bonnes pour la poésie. — *Nous n'aurions pas vu les Astres.* Si nous n'avions jamais vu les astres qui peuplent le ciel, il est peu probable que notre imagination les eût inventés. Il en est de même des Idées, pourraient dire les adversaires de Platon ; nous avons besoin de les voir, et nous ne les voyons que dans les objets sensibles, bien qu'elles soient en dehors de ces objets. Mais ici comme dans la plupart des cas, la discussion d'Aristote

me figure qu'ils n'en seraient pas moins des substances éternelles, indépendamment de celles que nous aurions connues. Par conséquent, ici non plus nous n'avons pas besoin de savoir ce que sont les Astres pour affirmer qu'il est absolument nécessaire qu'il en existe.

[8] En résumé, on voit clairement qu'aucun terme universel ne peut être une substance, et qu'il est impossible qu'une substance, qui est Une, puisse se composer d'autres substances.

laisse à désirer, et il ne distingue pas assez nettement sa propre opinion des objections qu'il oppose à l'opinion contraire. — *De savoir ce que sont les Astres.* Il semblerait qu'Aristote plaide ici en faveur des Idées, puisque nous n'avons pas besoin même de les voir pour affirmer imperturbablement qu'elles doivent exister.

§ 8. *Aucun terme universel ne peut être une substance.* C'est le résultat le plus net de toute la discussion qui précède, et qui présente bien des obscurités.

CHAPITRE XVII

Exposition nouvelle de l'idée de la substance; théorie spéciale de l'auteur; la substance est à la fois principe et cause; il faut admettre préalablement l'existence de la chose, avant de rechercher ce qu'elle est; ce qu'elle est se distingue de la chose même; la vraie recherche est celle de la cause; la cause peut être, ou le but auquel la chose est destinée, ou le principe initial du mouvement; au fond, cela revient toujours à rechercher la cause de la matière; exemples divers; composition de la chair; composition de la syllabe; les éléments de la chair, les lettres de la syllabe subsistent même après que la chair et la syllabe ne subsistent plus; ce quelque chose qui forme la syllabe et la chair est la substance; ce n'est pas un élément, ni un composé d'éléments; à un certain point de vue, la nature pourrait être prise pour la substance des choses, comme l'ont cru quelques philosophes.

[1] Essayons maintenant de prendre en quelque sorte un point de vue nouveau, et faisons comprendre comment on doit exprimer la substance et expliquer ce qu'elle est. Peut-être ce que

§ 1. *En quelque sorte un point de vue nouveau.* On pourrait croire, en effet, que l'auteur recommence toutes les discussions antérieures, déjà si développées et si peu claires. Il sent le besoin de rendre sa pensée plus nette; il y réussit en partie; mais il subsiste toujours bien des difficultés; et la nouvelle théorie est encore très obscure. — *De cette substance spéciale.* Alexandre d'Aphrodise pense qu'Aristote veut ici parler de la substance divine, c'est-à-dire de Dieu, père et soutien de l'univers. Mais, quelle que soit l'autorité d'Alexandre, on ne voit pas que la suite de ce chapitre justifie cette conjecture. Il

nous disons éclaircira-t-il aussi ce qu'on doit penser de cette substance spéciale, qui est séparée des substances sensibles. [2] La substance étant un principe et une cause, ce sera là notre point de départ. Quand on cherche le pourquoi des choses, on le cherche toujours sous cette forme de savoir pourquoi telle chose est à telle autre chose. Si, en effet, on se demandait pourquoi l'homme instruit est un homme instruit, ce serait, ou rechercher précisément ce qu'on vient de dire, pourquoi l'homme est instruit, ou est telle autre chose. [3] Chercher pourquoi la chose elle-même est ce qu'elle est, c'est une bien vaine recherche, puisqu'il faut toujours préalable-

semblerait plutôt que « la substance spéciale », dont il est question ici, est la forme, qui est bien dans les choses sensibles, mais qui peut en être logiquement séparée.

§ 2. *Pourquoi telle chose est à telle autre chose.* En d'autres termes, pourquoi tel attribut appartient à tel sujet ; et, par exemple, pourquoi tel homme est instruit. Instruit est une chose ; l'homme en est une autre ; et de là cette formule générale qu'une chose est à une autre chose. Si, au contraire, on se demandait pourquoi l'homme instruit est instruit, ce serait simplement rechercher ce qu'on sait déjà ; c'est-à-dire, ce serait une recherche parfaitement inutile. — *Ou est telle autre chose.* Le texte pèche ici par excès de concision ; et l'explication qu'essaie d'en donner Alexandre d'Aphrodise n'est guère plus satisfaisante que le texte lui-même. Aristote veut dire sans doute que, si l'on se borne à demander pourquoi l'homme instruit est instruit, c'est ne rien demander, et qu'il faut demander de l'homme instruit encore une autre chose, pour que ce soit une question véritable. Le sens que j'ai adopté me semble le plus simple.

§ 3. *Ce qu'est la chose*, en elle-même et par elle-même, indépendamment de toute qualité et de tout attribut. — *Et qu'elle est.*

ment connaître avec pleine évidence ce qu'est la chose, et qu'elle est. Et, par exemple, il faut savoir tout d'abord qu'il y a une éclipse de lune. Or, pour l'éclipse même, il n'y a de possible qu'un simple énoncé affirmant qu'elle est ce qu'elle est, et une seule cause applicable à tous les cas ; par exemple, on dit que l'homme est homme, et que l'instruit est instruit. C'est que toute chose, on peut dire, est indivisible par rapport à elle-même ; et c'est précisément ce que nous entendions quand nous disions qu'elle est Une. Il est vrai que cette réponse peut s'appliquer à tout, et elle est par trop concise.

[4] Mais ce qu'on peut justement se demander, c'est pourquoi l'homme est telle espèce d'être. Évidemment, si l'on ne peut pas rechercher pourquoi cet homme est homme, on peut rechercher pourquoi telle chose est à telle autre chose. Quant au fait même que la chose est à

Car, si elle n'est pas, il n'y a point à s'en occuper. Le fait même de l'existence de la chose est le point de départ de toute recherche ; voir les *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. VIII, § 5, p. 224 de ma traduction. — *Par trop concise.* Le texte n'est pas aussi formel.

§ 4. *Est telle espèce d'être.* En d'autres termes, pourquoi l'homme a tel ou tel attribut, telle ou telle qualité ; et, en termes encore plus généraux, pourquoi telle chose est dans telle autre, ou à telle autre. — *Pourquoi telle chose... quant au fait même.* Il faut bien distinguer entre la cause de la chose et la chose elle-même ; le pourquoi ne se confond, ni avec l'existence, ni avec l'essence de la chose. — *Pourquoi tonne-t-il.* On peut voir le même exemple dans les *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. X, § 4, p. 232 ; mais Aristote y

telle chose, il doit être évident; et sans cette condition, il n'y a pas de recherche possible. Ainsi, l'on se demande : « Pourquoi tonne-t-il? » et l'on répond : « Parce qu'il y a du bruit dans les nuages. » Et, de cette façon, ce qu'on cherche, c'est une chose attribuée à une autre chose; et l'on dit pourquoi des objets tels que des poutres et des pierres deviennent une maison. [5] Il est évident que ce qu'on cherche alors, c'est la cause; en d'autres termes, c'est l'essence, pour parler comme le veut la raison. Dans certains cas, la cause qu'on cherche, c'est la fin, ou le but, en vue duquel la chose est faite, comme on peut se le demander pour une maison, pour un lit; dans d'autres cas, la cause est le principe initial du mouvement; car ce principe peut être aussi une cause. [6] Ce dernier genre de cause est celui qu'on cherche, surtout quand il s'agit de la production et de la destruction des choses, tandis que l'autre s'applique aussi à leur existence. La

donne une explication un peu différente du tonnerre : c'est le bruit du feu qui s'éteint dans les nuages. Du reste, de part et d'autre, on part du fait directement connu du tonnerre, et l'on en recherche la cause, le pourquoi. — *C'est une chose attribuée à une autre*. Voir plus haut, § 2.

§ 5. *Comme le veut la raison.* Ou « Logiquement ». J'ai préféré la première version, comme plus conforme à tout le contexte. — *La fin, ou le but*. Il n'y a qu'un seul mot en grec. — *Peut être aussi une cause*. C'est une des quatre causes, ou principes, qu'admet Aristote; voir plus haut, liv. V, ch. II.

§ 6. *Ce dernier genre de cause.* C'est-à-dire, la cause motrice. — *L'autre*. C'est-à-dire, la cause

recherche est surtout obscure, quand ce ne sont pas des termes dont l'un est l'attribut de l'autre; par exemple, si l'on se demande : « Qu'est-ce que l'homme? », parce qu'alors l'énonciation est absolue, et qu'on n'ajoute pas que l'homme est telle ou telle chose.

[7] Mais il faut rectifier et préciser la question; ou sinon, c'est ne rien rechercher que de rechercher dans ces conditions ce que devient la chose. Comme on doit connaître l'existence de la chose, qui est une condition préalable, il est clair que l'on cherche uniquement pourquoi la matière est faite de telle ou telle façon. On se demande, par exemple, pourquoi telles ou telles choses forment une maison. Pourquoi est-ce là une maison ? C'est parce que la chose a tout ce qui constitue essentiellement une maison. Pourquoi est-ce un homme ? Parce qu'il a le corps constitué de telle manière.

finale. — *Qu'est-ce que l'homme?* Sous cette forme, la question est tellement générale qu'on peut y faire une multitude de réponses, tandis qu'un attribut joint au sujet détermine et circonscrit la recherche ; car il s'agit alors simplement de savoir si l'attribution est vraie, ou si elle est fausse; et cette analyse est plus facile que l'autre.

§ 7. *Rectifier et préciser*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Les manuscrits d'ailleurs varient sur ce mot. Les uns disent Rectifier; les autres disent Désarticuler; ou, si l'on veut encore, Développer. — *C'est ne rien rechercher*. C'est exagérer les choses ; la recherche n'est pas nulle absolument, parce qu'elle n'est pas assez précise et qu'elle pourrait l'être davantage. — *Une condition préalable.* Voir plus haut, § 3.

[8] Ainsi, cela revient à rechercher la cause de la matière, c'est-à-dire, la forme qui fait que la chose est ce qu'elle est, en d'autres termes, l'essence. Il s'ensuit que, pour les êtres pris au sens absolu, il n'y a rien à rechercher, ni rien à apprendre; mais qu'il y a une tout autre voie pour arriver à les connaître. [9] L'être est ici composé de telle manière que le tout forme une complète unité, non pas comme le tas de minerai en forme une, mais à la façon de la syllabe; car la syllabe n'est pas seulement les lettres qui la forment; BA ne se confond pas avec les lettres B et A, qui la composent, non plus que la chair ne se confond pas avec le feu et la terre, qui la constituent. Ce qui le prouve bien, c'est que, quand les composés viennent à se dissoudre, il y a des choses qui cessent d'être, par exemple, la chair et la syllabe, tandis que les lettres, le feu et la terre, subsistent toujours. La syllabe est donc

§ 8. *La cause de la matière.* D'une manière générale, ce n'est pas la cause de la matière; mais c'en est seulement la cause formelle ou essentielle. — *Pris au sens absolu.* C'est-à-dire, dans leur individualité propre et sans aucun attribut, ni qualité. — *Une tout autre voie.* La sensation, qui nous révèle leur existence.

§ 9. *Non pas comme le tas de minerai.* Qui n'est qu'une agrégation toute matérielle, sans l'organisation des fragments qui le composent. La syllabe au contraire a une unité particulière, indépendamment des lettres qui la forment. — *BA ne se confond pas.* BA n'est pas dans le texte; il m'a semblé nécessaire de l'indiquer précisément, pour plus de clarté. — *Le feu et la terre qui la constituent.* Il n'y a pas à s'arrêter à cette physiologie, qui doit

quelque chose de spécial; elle n'est pas seulement les lettres, voyelle et consonne; mais elle est autre chose encore. La chair n'est pas uniquement le feu et la terre, le chaud et le froid combinés; elle est quelque chose de plus. [10] Si l'on admet qu'il faut nécessairement que ce quelque chose lui-même soit, ou un élément, ou un composé d'éléments, on voit qu'en le supposant d'abord un élément, le raisonnement qu'on vient de faire reste le même; et, par suite, la chair se formera de ce quelque chose, plus, du feu et de la terre, et encore de quelque autre élément; et l'on irait ainsi à l'infini. Que si, au lieu d'être un élément, ce quelque chose vient d'un élément, il est clair qu'il ne vient pas d'un seul élément, mais d'un plus grand nombre d'éléments que n'en a la chose en question; et l'on ferait alors le même raisonnement que nous venons de faire sur la chair et sur la syllabe. Il semblerait donc qu'il y a quelque chose de ce genre, qui n'est pas un élément, mais qui est

nous paraître aujourd'hui assez étrange, mais qui, selon toute apparence, semblait fort avancée du temps d'Aristote.

§ 10. *Si l'on admet.* La suite prouve qu'Aristote n'admet pas que ce quelque chose soit un élément, ou un composé d'éléments. Selon lui, ce quelque chose sera la substance. — *Et l'on irait ainsi à l'infini.* C'est-à-dire que, pour ces trois éléments, on pourra demander ce qu'on demandait pour deux : « Qu'est-ce qui constitue la chair ? Qu'est-ce qui constitue la syllabe ? » On aurait beau ajouter tous les éléments qu'on voudra, la question restera toujours aussi peu résolue. — *Au lieu d'être un élément.*

cause qu'ici c'est de la chair qui se forme, et là une syllabe; et de même ainsi pour tout autre objet. Or, c'est là précisément la substance pour chaque chose; c'est la première cause de son être. [11] Mais comme, parmi les choses, les unes ne sont pas des substances, et qu'il n'y a de vraies substances que celles que la nature forme et constitue selon ses lois, on pourrait bien croire, avec quelques philosophes, que c'est la nature même de la chose qui en est la substance, et que la substance n'est pas un élément, mais un principe. Quant à l'élément, c'est la matière intrinsèque dans laquelle la chose se dissout, comme A et B sont les éléments de la syllabe BA.

J'ai ajouté ces mots pour plus de clarté. — *Quelque chose de ce genre*. C'est-à-dire la substance. — *Pour tout autre objet*. La théorie est en effet générale, et elle s'applique à tout sans distinction. — *La première cause de son être*. Voir plus haut, liv. V, ch. II, § 1 et 9.

§ 11. *De vraies substances*. J'ai ajouté l'épithète. — *Avec quelques philosophes*. Il serait difficile de dire à quels philosophes Aristote veut faire allusion. Il est possible que ce soient les Ioniens : — BA. Voir plus haut, § 9. — Toute cette discussion sur la substance est peut-être la plus complète qui se trouve, sur ce difficile sujet, dans les œuvres d'Aristote. Elle n'est pas entièrement satisfaisante, en ce sens que le philosophe ne dit point précisément que cette notion de la substance vient uniquement de notre esprit. Nous la concevons à l'occasion et par le fait de nos perceptions sensibles; voir plus haut, liv. VII, ch. III, § 4, et les *Derniers Analytiques*, à la fin.

LIVRE VIII

CHAPITRE PREMIER

Conséquences et résumé de ce qui précède; substances admises par tous les systèmes; les corps simples de la nature, les plantes, les animaux, le ciel, etc.; quelques philosophes y joignent les Idées et les êtres mathématiques; des substances sensibles; matière et forme; composé résultant de l'une et de l'autre; explication détaillée de ce qu'il faut entendre par sujet; citation de la *Physique*.

[1] Maintenant, il faut tirer les conséquences de tout ce que nous avons exposé, et, après en avoir résumé les parties principales, mettre fin à cette étude. [2] L'objet de nos investigations, avons-nous dit, ce sont les causes, les principes et les éléments des substances. Parmi les substances

§ 1. ***Résumé les parties principales, mettre fin à cette étude.*** Il semblerait que cette déclaration est bien positive et que la *Métaphysique* doit se terminer avec ce huitième livre. Il n'en est rien; mais peut-être l'auteur a-t-il voulu dire simplement qu'il veut mettre fin à l'étude sur la substance. Cette assertion ainsi restreinte n'est pas beaucoup plus exacte; car l'étude de la substance reviendra encore à plusieurs reprises dans les livres suivants.

§ 2. *Avons-nous dit*. Voir plus haut, liv. VI, ch. I, § 1. Seulement dans ce dernier passage, il n'est pas question des éléments; on n'y rappelle que les principes

il en est sur l'existence desquelles tout le monde est d'accord; il en est d'autres, au contraire, qui ne figurent que dans quelques systèmes particuliers. Les substances que tout le monde admet, ce sont les substances naturelles, telles que le feu, la terre, l'eau et les autres corps simples; puis, les plantes et leurs parties; puis encore, les animaux et les parties des animaux; et enfin, le ciel et les parties du ciel. Les substances simples, que quelques philosophes reconnaissent, ce sont les Idées et les entités mathématiques; mais, à ne consulter que la raison, il y a encore certainement d'autres substances, qui sont l'essence et le sujet. [3] C'est aussi, en se plaçant à un autre point de vue, que le genre peut sembler être plus substance que les espèces, et l'universel l'être plus que les individus. Or, les Idées elles-mêmes rentrent dans l'universel et dans le genre ; car c'est au même titre qu'on peut les prendre pour des substances. [4] Mais comme l'essence, qui fait que

et les causes, comme plus loin, liv. XII, ch. I, § 1. — *Dans quelques systèmes particuliers.* Comme celui de Platon, qui est indiqué un peu plus bas. — *A ne consulter que la raison.* C'est le sens que donne Alexandre d'Aphrodise.

§ 3. *C'est aussi en se plaçant à un autre point de vue.* Cette critique s'adresse également à l'école platonicienne. — *Plus substance que les espèces.* Cette théorie a été réfutée plus haut, liv. III, ch. II, § 8. — *L'universel.* Soit genre, soit espèce. — *Au même titre.* Parce qu'elles s'appliquent à plusieurs êtres, comme le genre et l'espèce s'y appliquent aussi.

§ 4. *Qui fait que la chose est ce qu'elle est.* Paraphrase de la formule grecque. — *Nous avons dû... étudier.* Voir plus haut, liv. VII, ch. IV, § 11. — *Quelles parties.* Voir plus haut, liv. VII, ch. X et XI.

§ 5. *Plus tard.* Voir plus loin les livres XIII et XIV. — *Il y a des philosophes.* Ce sont les Pythagoriciens, et surtout les Platoniciens. — *Qui ne sont contestées par personne.* Voir plus haut, § 2.

§ 6. *Le support des qualités.* Paraphrase du mot grec, qui d'ailleurs est au pluriel. — *La notion.* Le terme qui est employé

la chose est ce qu'elle est, peut en être regardée comme la substance, et que l'explication de l'essence, c'est la définition, nous avons dû, pour ce motif, étudier la définition et analyser ce que veut dire être En soi. Puis, comme la définition n'est qu'une explication, et que toute explication a des parties, il nous a été également nécessaire d'examiner ce que c'est que la partie, et quelles parties doivent entrer dans la substance, quelles parties n'y entrent pas ; et si les parties qui sont dans la substance doivent se retrouver également dans la définition. C'est à la suite que nous avons démontré que, ni l'universel, ni le genre, ne sont de la substance. [5] Quant aux Idées et aux entités mathématiques, c'est plus tard que nous nous en occuperons, puisqu'il y a des philosophes qui soutiennent qu'elles existent en dehors des substances sensibles. Pour le moment, nous n'étudierons que les substances qui ne sont contestées par personne. [6] Ce sont les substances sensibles ; et toutes les substances sensibles ont de la matière. La substance, c'est

le sujet, le support des qualités. A un point de vue, c'est la matière; et à un autre point de vue, c'est la notion. Quand je dis la Matière, j'entends cette partie des êtres qui, n'étant pas actuellement telle chose individuelle et déterminée, l'est cependant en puissance. Et d'autre part, la notion de l'objet, et sa forme, c'est ce qui, étant une réalité particulière, est séparable pour la raison. [7] En troisième lieu, il faut distinguer le Tout, que compose la réunion de la matière et de la forme; il n'y a que lui qui soit susceptible de production et de destruction, et qui soit absolument séparable; car, parmi les substances que la raison conçoit, les unes sont séparables, et les autres ne le sont pas.

dans le texte est aussi vague. La notion, c'est la forme conçue par l'esprit, et qui, jointe à la matière, constitue le composé que saisissent nos sens, et qui est l'être total, individuel, et distinct de tout autre. — *L'est cependant en puissance*. C'est la définition constante de la matière dans Aristote. — *La notion de l'objet, et sa forme*. Les deux se confondent ; la forme, c'est aussi l'espèce. — *Séparable pour la raison*. Cette théorie se rapproche beaucoup des Idées platoniciennes ; seulement la forme ou l'espèce n'a d'existence que dans notre esprit, tandis que les Idées ont une existence à part des objets qu'elles nous font connaître.

§ 7. *Susceptible de production et de destruction*. La forme et la matière, prises chacune séparément, ne peuvent, ni se produire, ni périr, puisque l'une n'est que dans l'esprit et que l'autre n'est qu'en puissance ; mais l'être réel, composé des deux, est sujet à naître et à périr. — *Qui soit absolument séparable*. Il faut sous-entendre : « De tout autre individu, avec lequel il ne peut se confondre ». Alexandre d'Aphrodise donne aussi ce sens : Éminemment séparable, dit-il, et existant en soi. — *Les unes sont séparables*. Comme la notion, qui est séparable pour la raison,

[8] Il est évident que la matière est de la substance, puisque, dans tous les changements opposés les uns aux autres, il faut toujours un sujet qui supporte ces changements. Par exemple, s'agit-il du changement de lieu, il faut un sujet, qui soit tantôt ici, et tantôt ailleurs, et en un autre point. S'il s'agit d'un changement d'accroissement, il faut un sujet qui ait, tantôt telle dimension, et qui ensuite devienne, ou plus petit, ou plus grand. S'agit-il d'un changement par altération, il faut un sujet qui puisse être actuellement en santé, et, plus tard, être malade. Enfin, la même observation s'applique à la substance ; il y faut un sujet qui maintenant se produise et qui plus tard disparaisse, un sujet qui soit actuellement sujet en tant qu'être réel et spécial, et qui, plus tard, soit sujet par privation. [9] Les autres changements sont la suite de ce

puisque la raison la distingue de la matière, à laquelle elle est jointe.

§ 8. *Changement de lieu.... changement d'accroissement..... changement par altération..... changement de substance....* Ce sont les principales espèces du changement: substance, quantité, qualité, lieu ; voir les *Catégories*, ch. XIV, p. 128 de ma traduction. Si, dans les *Catégories*, il est parlé de six changements ou mouvements et non de quatre, c'est que l'accroissement et le décroissement sont comptés pour deux mouvements, ainsi que la production et la destruction ; au fond, la théorie reste la même. Voir aussi la *Physique*, où les mouvements sont réduits à trois, à l'exclusion du mouvement dans la substance, liv. VII, ch. III, § 2, p. 420 de ma traduction. — *Soit sujet par privation*. L'expression peut paraître singulière ; mais elle n'est pas fausse.

§ 9. *Ce dernier genre de chan-*

dernier genre de changement; mais celui-là n'est la conséquence, ni d'un seul, ni de deux des autres changements; car il n'y a pas de nécessité, parce qu'un objet a une matière qui change de lieu, qu'il ait aussi, et par cela seul, une matière qui puisse, et se produire, et périr. [10] C'est du reste dans la *Physique* qu'a été expliquée la différence d'une production absolue à une production qui n'est pas absolue.

gement. C'est-à-dire, le changement dans la substance. — *Une matière qui change de lieu.* Alexandre d'Aphrodise donne comme exemple le mouvement du soleil et de la lune, qui changent de lieu, et qui n'ont pas cependant une matière susceptible de naître et de périr, puisque ces astres sont éternels. Ces raisons suffisaient aux Anciens.

§ 10. *Dans la Physique*, liv. V, ch. I et ch. II, p. 271 de ma traduction; voir aussi le *Traité de la Production et de la Destruction des choses*, liv. I, ch. III, p. 26 de ma traduction. M. Schwegler remarque, avec raison, que cette théorie de la *Physique* étant reproduite dans la *Métaphysique*, liv. XI, ch. II, cela suffit à prouver que la seconde partie de ce livre XI ne fait pas réellement partie de la *Métaphysique*.

CHAPITRE II

De la substance sensible; Démocrite ne reconnaît que trois différences dans les choses; il y en a bien davantage; énumération de quelques différences des choses; la substance a tous ces aspects divers; et cependant elle ne se confond pas avec ces différences; l'acte des choses diffère en même temps que leur matière; exemples de quelques définitions: un seuil de porte, une maison, un accord musical; exemple d'une définition matérielle; exemple d'une définition relative à l'acte même de la chose et à sa forme spécifique; définitions d'Archytas réunissant les deux caractères; définition du temps serein; définition du calme de la mer; résumé de cette discussion; distinction des trois éléments de la substance : la matière, la forme, et le composé réel résultant des deux.

[1] Puisqu'on est d'accord pour reconnaître qu'une certaine substance est sujet et matière; et que cette substance n'existe qu'en puissance, nous n'avons plus qu'à exposer ce qu'est la substance effective et réelle des choses sensibles. [2] Démocrite semble croire qu'il n'y a que trois différences possibles dans les choses. Selon lui, en effet, le corps, qui est le sujet, est, sous le rap-

§ 1. *Puisqu'on est d'accord.* Voir plus haut, ch. I, § 2. — *N'existe qu'en puissance.* Comme la matière, qui elle-même n'est qu'en puissance, puisqu'elle doit pouvoir recevoir les qualités contraires. — *Effective et réelle.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 2. *Démocrite.* Voir plus haut, liv. I, ch. IV, § 11, ce qui est dit de ces théories de Démocrite. —

port de la matière, un et identique; mais les différences que le corps présente sont l'Arrangement, en d'autres termes, la forme; la Tournure, en d'autres termes, la position; et enfin, le Contact, en d'autres termes, l'ordre.

[3] Quant à nous, il nous semble qu'il y a bien d'autres différences que celles-là. Ainsi, les choses se distinguent, tantôt par la combinaison de la matière, comme toutes celles qui viennent d'un mélange, ainsi qu'en vient l'hydromel; tantôt par une jointure, comme pour un coffre; tantôt par un lien, comme pour le faisceau; tantôt par un collage, comme pour le livre; tantôt les choses diffèrent par plusieurs de ces conditions réunies. Quelquefois, c'est la position seule qui les distingue, comme le seuil de la porte et son chevet, qui n'ont absolument que la position de différente. D'autres fois, c'est le temps qui est différent, comme il l'est pour le dîner et pour le déjeuner. D'autres fois encore, c'est le lieu, comme pour les vents qui soufflent de différents points. [4] Les choses diffèrent aussi

Le corps. C'est l'expression même du texte grec; peut-être qu'ici une expression plus vague eût été préférable.

§ 3. *D'un mélange*. Ou « d'une mixtion »; ce qui se rapporte mieux à l'exemple cité de l'hydromel. Voir les *Topiques*, liv. IV, ch. II, § 7, p. 130 de ma traduction. — *Par un collage, comme pour le livre*. Ceci semble attester que les Anciens connaissaient déjà la reliure à notre manière.

§ 4. *Rareté*. En ce sens, le mot de « Rareté » n'est pas français; mais il manque à notre langue, et j'ai dû le forger ici afin d'éviter une périphrase. Il est d'ailleurs parfaitement clair.

par certaines modifications que subissent les objets sensibles : dureté, mollesse; densité, rareté ; sécheresse, humidité. Les unes n'ont entre elles qu'un petit nombre de ces différences; les autres les ont toutes. Les unes les ont en excès ; les autres les ont en défaut.

[5] Par suite, il est évident que l'existence, ou l'Être, s'exprime sous autant d'aspects divers. En effet, telle pierre est un seuil, parce qu'elle est posée à telle place; et pour elle, Être signifie simplement qu'elle est placée de telle manière; Être de la glace, ce n'est qu'avoir telle densité. Pour certaines choses, leur être est déterminé par toutes ces différences, quand ces choses sont, ou mélangées, ou combinées, ou reliées entre elles, ou solidifiées, ou qu'elles se distinguent mutuellement par les autres différences qu'on vient d'énumérer, comme se distinguent la main et le pied. [6] Il faut donc bien saisir les genres divers des différences; car ce sont elles qui deviennent les principes de l'Être. Ainsi, les choses qui se distinguent par le plus et le moins, par les qualités de dense et de rare, et par toutes

§ 5. *L'existence ou l'Être*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Qu'elle est placée*. Ce n'est pas à proprement parler une substance; voir un peu plus loin, § 7, un développement plus long.

§ 6. *Les principes de l'Être*. C'est la formule même du texte. L'auteur veut dire simplement que ce sont ces différences qui

les autres conditions analogues, ne sont toutes en définitive qu'excès ou défaut. Si une chose se distingue par sa forme, par sa surface, qui peut être rude ou polie, toutes ces conditions spéciales se rapportent au droit ou au courbe. Pour d'autres choses, l'Être ne consistera que dans le mélange; et alors, le Non-être consistera pour elles dans un état opposé à celui-là.

[7] Il ressort clairement de ceci que, la substance étant, pour chaque chose, la cause qui fait qu'elle existe, c'est dans ces différences qu'il faut chercher quelle est la cause qui donne à chaque chose sa façon d'être. La substance n'est proprement aucune de ces différences, ni même la réunion de deux ou de plusieurs. Cependant il y a, dans chacune d'elles, quelque chose qui correspond à la substance. [8] Et de même que, dans les substances particulières, c'est l'attribut qui détermine la matière qui est l'acte même de la chose, sa réalité actuelle, de même, et à plus forte raison, en est-il ainsi dans les autres définitions. Par exemple, si c'est un seuil de porte qu'on

déterminent la façon d'être de chaque chose; mais elles ne sont pas la substance véritable.

§ 7. *Quelque chose qui correspond à la substance.* Et qui fait qu'on les prend pour des substances, bien qu'elles n'en soient pas réellement.

§ 8. *L'attribut qui détermine la matière.* En d'autres termes, c'est la forme. — *L'acte même de la chose, sa réalité actuelle.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *En est-il ainsi.* C'est-à-dire qu'il faut, dans les définitions, spécifier la forme, comme

veuille définir, on dira que c'est du bois ou de la pierre posés de telle façon; si c'est une maison, on dira que ce sont des briques et des bois disposés selon tel arrangement. Mais ne définit-on pas aussi certaines choses par le but auquel elles doivent servir? Si c'est de la glace qu'on définit, on dit qu'elle est de l'eau prise, ou solidifiée, de telle manière; s'il s'agit d'un accord musical, on dit que c'est une certaine combinaison de l'aigu et du grave. Même remarque pour toute autre définition.

[9] Ceci montre bien évidemment que, pour une matière différente, l'acte est différent aussi, de même que la définition. Ici combinaison, là mélange, ou telle autre des différences dont il vient d'être parlé. Aussi, lorsque, voulant définir ce qu'est une maison, on dit que ce sont des pierres, des briques, des bois, on ne fait là que parler de la maison en puissance, puisque tout cela n'est que de la matière; mais quand on définit la maison en disant qu'elle est un abri destiné à

on la spécifie pour les substances. — *Mais ne définit-on pas.* Il semble que cette phrase est une interpolation. Un peu plus loin, § 9, l'auteur revient à définir une chose par le but auquel elle est destinée.

§ 9. *L'acte est différent.* Ou l'actualité. — *N'est que de la matière.* Qui elle-même n'est jamais qu'en puissance. — *Un abri destiné à couvrir.* Voir la même définition dans le *Traité de l'Ame*, liv. I, ch. I, § 2, p. 103 de ma traduction; et aussi cette même distinction entre les diverses espèces de définitions, employées par le dialecticien ou par le naturaliste. — *On définit l'acte même.* Cette théorie est

couvrir les choses et les personnes, ou en ajoutant tel autre détail analogue, on définit l'acte même de la maison, son existence actuelle. Si l'on réunit les deux définitions, c'est-à-dire l'acte et la matière, on définit la troisième substance composée de l'union de l'un et de l'autre.

[10] La définition qui procède ainsi par les différences, semble donc la définition de la forme et de l'acte ; celle qui procède, au contraire, par l'énumération des éléments intrinsèques de la chose, est plutôt la définition de la matière. [11] Telles étaient les définitions qu'approuvait Archytas ; c'est-à-dire, celles qui se composent des deux procédés réunis. Par exemple, qu'est-ce qu'un temps serein ? C'est le calme dans la masse de l'air. D'une part, l'air est la matière ; et d'autre part, le calme est l'acte et l'état substantiel. Qu'est ce que la bonace ? C'est la tranquillité de la mer tout unie. Le sujet en tant que matière, c'est la mer ; l'acte et la forme, c'est l'égalité du niveau des eaux.

vraie ; mais elle peut sembler un peu subtile. — *La troisième substance*. Ceci paraît se rapprocher du Troisième homme de Platon.

§ 11. *Archytas*. On attribue à Archytas les deux définitions sur la sérénité du temps et le calme de la mer ; voir les *Fragmenta philosophorum*, édit. Firmin-Didot, t. I, p. 609. Mais il est fort douteux qu'aucun des ouvrages attribués à Archytas soit authentique. Il était à peu près contemporain de Platon. — *La bonace*. Le mot est peu usité de nos jours ; mais il

[12] On doit voir, d'après ce qui précède, ce que c'est que la substance sensible, et de quelle façon elle existe : ici la matière ; et là, la forme, quand il s'agit de l'acte de la chose ; enfin, la troisième substance, qui est le composé des deux premières, à savoir de la forme et de la matière.

n'est pas absolument hors d'usage, quoique peu commun.

§ 12. *A savoir....* J'ai ajouté cette paraphrase, qui ressort évidemment de tout le contexte. — On peut voir, dans la Dissertation spéciale sur la composition de la *Métaphysique*, comment j'ai apprécié tout ce Huitième livre. Il traite les mêmes matières que le Septième, qu'il répète assez inutilement, en termes qui sont loin d'être meilleurs. Dans l'état où est l'ouvrage entier, il n'y a pas lieu de s'étonner de ces répétitions et de ce désordre ; il règne partout, bien qu'il soit peut-être plus apparent dans le Huitième livre que dans les autres. En relisant tous ces chapitres, et ce second en particulier, il me semble parfois que, si les idées sont d'Aristote, si même la forme est la sienne au fond, la rédaction proprement dite pourrait bien n'être pas de lui. On dirait la main de quelque élève voulant reproduire la leçon du maître et n'y parvenant qu'en partie. Je ne voudrais pas trop insister sur cette conjecture ; mais elle m'est venue plus d'une fois à l'esprit ; et je crois devoir la consigner ici, afin d'éveiller sur ce point très-délicat l'attention du lecteur.

CHAPITRE III

Incertitude sur la signification du nom des choses, qui peuvent exprimer la substance seule, ou la substance mêlée à la matière ; exemples divers de cette incertitude ; de la substance des choses périssables ; elle est inséparable de ces choses ; la nature est plutôt leur substance ; réfutation des théories de l'école d'Antisthène, sur l'impossibilité de définir quoi que ce soit ; on peut toujours définir la substance concrète ; comparaison de la définition et du nombre ; leurs rapports et leurs différences ; critique de quelques théories.

[1] Il faut prendre garde que, dans quelques cas, on ne voit pas bien si le nom de la chose exprime la substance composée de la forme et de la matière, ou s'il exprime l'acte et la forme. Par exemple, on ne voit pas si le mot de Maison signifie, en commun et tout ensemble, un abri formé de briques, de bois et de pierres, arrangés dans telle disposition ; ou si ce mot signifie seu-

§ 1. *De la forme et de la matière.* J'ai ajouté ce complément pour plus de clarté. Le texte dit simplement : « Composée ». — *L'acte et la forme.* C'est tout un, et l'auteur aurait pu dire uniquement : « La forme ». — *En commun et tout ensemble.* Le texte dit précisément : « Signifie le commun » ; et par Commun, il faut entendre le composé de la matière et de la forme. — *Un abri formé de briques.* Voir plus haut, ch. II, § 9, la définition de la maison. — *Un abri.* C'est la notion générale de la maison ; mais, en la désignant ainsi, on n'indique pas de quelle matière elle est faite. — *Deux en longueur.* Voir plus haut la même pensée,

lement l'acte et la forme, c'est-à-dire que la maison est un abri. Pour la ligne, il y aurait de même à savoir si ce mot représente Deux en longueur, ou s'il représente simplement Deux. Enfin, pour le mot d'Animal, il faut savoir s'il doit signifier une âme dans un corps, ou simplement une âme ; car c'est l'âme qui est la substance et l'acte d'un corps. [2] Le mot d'Animal peut s'appliquer également aux deux, non pas comme exprimant une seule notion, mais comme se rapportant à une seule et même chose. Ces distinctions peuvent, à d'autres points de vue, n'être pas sans importance. Mais elles n'ont aucun intérêt pour notre étude sur la substance sensible ; car l'essence, qui fait que la chose est ce qu'elle est, ne consiste que dans la forme et dans l'acte. [3] En effet, l'âme et l'essence de l'âme, c'est la même chose ; mais l'essence de l'homme

liv. VI, ch. II, § 5. D'après Alexandre d'Aphrodise, Deux représente la forme ; et la longueur représente la matière. — *Une âme dans un corps.* Voir plus haut, liv. VII, ch. II, § 9. L'âme est la forme de l'homme ; et sa matière, c'est le corps.

§ 2. *Aux deux.* C'est-à-dire, à l'âme prise à part et à l'âme unie au corps, qui compose l'animal entier. — *Une seule notion.* La notion d'Être animé, quand elle s'applique à l'âme seule, n'est pas la même que quand elle s'applique à l'âme jointe au corps. — *A une seule et même chose*, qui est l'homme. — *Ces distinctions.* Qui sont en effet un peu subtiles et presque purement verbales. — *Dans la forme et dans l'acte.* L'un se confond avec l'autre.

§ 3. *L'essence de l'âme.* L'âme, étant elle-même l'essence, ou l'acte de l'homme, se confond avec sa propre essence ; au contraire, l'homme et l'essence de

et l'homme ne sont pas identiques, à moins qu'on ne veuille donner à l'âme le nom d'homme; et alors l'identité serait vraie à certain égard; et à certain autre, elle ne le serait pas. C'est qu'à y regarder de près, on ne peut pas trouver que la syllabe se compose seulement de lettres et d'une combinaison de lettres, de même que la maison n'est pas seulement un nombre de briques et un certain arrangement de ces briques. Et l'on a raison de penser ainsi; car la combinaison elle-même et le mélange lui-même ne sont pas formés des matériaux dont on fait la combinaison ou le mélange.

4 Il en est absolument de même pour tous les autres cas, où les choses ne se confondent pas davantage. Ainsi, un seuil de porte est ce qu'il est par sa position; mais la position ne vient pas du seuil; c'est bien plutôt le seuil qui vient d'elle. L'homme n'est pas non plus l'Animal et

l'homme sont des choses différentes, parce que l'homme est un composé, et que son essence est simple, comme l'âme l'est aussi. — *Donner à l'âme le nom d'homme*. Et alors, l'homme se confondrait avec l'âme, c'est-à-dire, comme l'âme elle-même avec sa propre essence. — *A certain égard*. Si l'homme se confond avec l'essence de l'homme. — *A certain autre*. Si l'homme ne se confond pas avec sa propre essence. — *La syllabe*. Voir plus haut liv. VII, ch. XVII, § 9.

§ 4. *Où les choses ne se confondent pas davantage*. J'ai ajouté ces mots, pour plus de clarté. — *Un seuil de porte*. Voir plus haut ch. II, § 3. — *Quand on retranche la matière*. Par un simple changement de ponctuation, le texte peut encore signifier que « si « l'on retranche ce quelque « chose, il ne reste plus que la « matière, qu'on désigne par un

le Bipède; mais comme ce n'est là que de la matière, il doit y avoir encore quelque autre chose en dehors de tout cela, qui ne soit pas un élément, et qui ne vienne pas non plus d'un élément quelconque. C'est là précisément la substance, et l'on désigne ce quelque chose quand on retranche la matière. 5 Si donc c'est là réellement la cause de l'Être et que ce soit bien sa substance, il faut que nos philosophes appellent du nom de substance ce quelque chose. Cette substance doit être éternelle, ou du moins elle doit être périssable sans périr, et se produire sans être produite. Ailleurs, nous avons démontré que l'on ne peut jamais créer l'espèce, que l'espèce n'est pas engendrée, mais qu'elle est mise dans telle ou telle chose; et qu'il n'y a de production véritable que pour le Tout, qui est composé de l'union de la matière et de la forme. 6 Quant à savoir si les substances des êtres périssables peuvent en être séparées, c'est une question qui demeure

« certain nom ». J'ai préféré le premier sens, qui est adopté aussi par Alexandre d'Aphrodise.

§ 5. *Nos philosophes*. Le texte n'est pas aussi précis; mais les philosophes qu'Aristote veut désigner ici sont certainement les Platoniciens, comme le fait remarquer Alexandre d'Aphrodise. — *Ailleurs*. Voir plus haut, liv. VII, ch. VIII, § 3. — *Mais qu'elle est mise dans telle ou telle chose*. Alexandre d'Aphrodise cite la forme, ou l'espèce, de la sphère qui est mise tantôt dans du bronze, tantôt dans de la pierre ou tantôt dans un morceau de bois.

§ 6. *Les substances*. Suivant Alexandre d'Aphrodise, « les substances » désignent ici les Idées. — *Cet isolement*. C'est-à-

encore obscure. Tout ce qu'on peut affirmer clairement, c'est que cet isolement est impossible pour certaines Idées, et, par exemple, pour toutes celles qui ne peuvent exister en dehors des êtres particuliers, comme est une maison, comme est un vase. Mais peut-être doit-on dire aussi que ce ne sont pas là des substances, et que ces deux objets n'en sont pas plus que toutes les choses que la nature ne fait pas; car la nature seule, on peut le soutenir avec vérité, est vraiment la substance dans les choses périssables.

[7] De là, on peut tirer une réponse décisive à la question que soulevaient les disciples d'Antisthène, et des esprits aussi peu éclairés que les leurs, quand ils prétendaient qu'il est impossible de définir l'essence des choses, parce que la définition n'est qu'une dénomination un peu plus longue, et qu'on ne peut tout au plus qu'indiquer la qualité de la chose. C'est ainsi, par exemple, qu'on définit l'argent en disant ce qu'il n'est pas, et en l'assimilant au plomb. [8] Il y a donc une substance qu'on peut définir et déterminer;

dire, l'existence séparée des Idées, au sens platonicien. — *Une maison... un vase.* Qui sont des produits de l'art et qui ne peuvent avoir d'Idée proprement dite, que *ne fait pas la nature* et que l'homme seul fait et produit.

§ 7. *Antisthène.* Voir plus haut, liv. V, ch. XXIX, § 6, cette opinion d'Antisthène à savoir que la définition est impossible. — *Une dénomination un peu plus longue.* Voir plus loin, liv. XIV, ch. III, § 10.

§ 8. *Composée et concrète.* Il n'y a qu'un seul mot dans le

c'est la substance composée et concrète, qu'elle soit d'ailleurs sensible ou rationnelle. Mais il n'est pas possible de définir les primitifs dont cette substance est formée, puisque l'énoncé de la définition exprime toujours que telle chose est attribuée à telle chose; et que, par suite, il faut que, d'un côté, il y ait la matière, et que de l'autre côté, il y ait la forme.

[9] Ceci nous montre encore comment, si les substances sont des nombres, elles ne peuvent l'être que de cette façon, et non comme des collections d'unités, ainsi que le prétendent certains philosophes. La définition, en effet, est un nombre, si l'on veut, puisqu'elle est divisible, et qu'elle se réduit en éléments indivisibles, les explications ne pouvant pas être infinies; le nombre est aussi dans ces conditions. [10] On peut dire encore que, de même que, si l'on retranche,

texte. La substance concrète est celle qui est composée de la matière et de la forme. — *Les primitifs.* L'auteur entend ici par Primitif la forme et la matière, qui sont les deux éléments de la réalité.

§ 9. *Si les substances sont des nombres.* Comme le soutiennent les Pythagoriciens; voir plus loin, liv. XIII, ch. VI, § 9. — *Que de cette façon.* J'ai conservé l'indécision du texte, bien qu'il eût été plus clair de dire : « de la façon suivante »; et c'est ainsi qu'il faut entendre ce passage d'après Alexandre d'Aphrodise : « Si l'on peut dire que les substances sont des nombres, c'est en ce sens que les définitions des substances et les nombres ont quelques rapports de ressemblance qu'on peut noter. » — *La définition, en effet... le nombre est aussi.* Première ressemblance de la définition et du nombre; de part et d'autre, les éléments sont indivisibles.

§ 10. *Le nombre cesse... la*

ou si l'on ajoute, la parcelle la plus petite possible aux éléments dont le nombre est formé, le nombre cesse aussitôt d'être ce qu'il était, pour devenir autre; de même, la définition et l'essence cessent également d'être ce qu'elles étaient, pour peu qu'on leur enlève, ou qu'on leur ajoute, quoi que ce soit. [11] Il faut, en outre, qu'il y ait, dans le nombre, quelque chose qui lui donne son unité; mais on ne nous dit pas ce qui donne cette unité au nombre, bien qu'on la lui reconnaisse. Ou, en effet, le nombre n'a pas d'unité, ou il n'en a que comme en a un monceau d'objets réunis; or si le nombre a de l'unité, il faut nous dire la cause qui, de cette pluralité, fait une unité.

[12] De même aussi, la définition est Une; mais nos philosophes ne nous disent pas davantage pour elle ce qui constitue son unité incontestable. Du reste, on conçoit sans peine leur embarras; car c'est par la même raison que, pour le nombre; et la substance est Une aussi de la même manière. Mais elle n'est pas, ainsi qu'ils

définition et l'essence cessent. Seconde ressemblance du nombre et de la définition; on n'y peut rien retrancher, ou ajouter, sans en faire un tout autre objet.

§ 11. *Il faut en outre.* Propriété du nombre, analogue à la propriété de la définition signalée au § suivant. — *On ne nous dit pas.* Cette critique se rapporte sans doute encore aux Pythagoriciens. — *La cause.* Aristote lui-même n'indique pas précisément ce qu'est cette cause.

§ 12. *Incontestable.* J'ai ajouté ce mot. — *La même raison.* Il aurait fallu indiquer cette raison, pour que la critique fût

le prétendent, une sorte de monade ou de point; loin de là, son unité consiste en ce qu'elle est une réalité complète et une nature individuelle. [13] Et de même encore que le nombre n'est, ni plus, ni moins, ce qu'il est, de même non plus la substance, considérée dans sa forme, n'est ce qu'elle est, ni plus, ni moins; et si elle a du moins et du plus, ce n'est que quand elle est mêlée à la matière.

[14] Pour le moment, nous nous bornerons à ce que nous venons de dire sur la production et la destruction de ce qu'on appelle les substances, nous contentant d'avoir montré comment la production et la destruction sont, ou ne sont pas, possibles, et quels sont les rapports du nombre et de la définition.

parfaitement claire et complète. — *Une réalité complète.* Le texte dit précisément : « Entéléchie ».

§ 13. *Et de même encore.* Nouvelle ressemblance entre le nombre et la définition. — *Le nombre n'est ni plus ni moins ce qu'il est.* Voir les *Catégories*, ch. VI, § 25, p. 79 de ma traduction. Aristote veut dire sans doute qu'un nombre, quel qu'il soit, n'est ni plus ni moins nombre que tel autre nombre, plus petit ou plus grand que lui. — *Que quand elle est mêlée à la matière.* La boule de bronze ou de pierre peut être plus ou moins grosse; mais la forme qui est la rondeur, n'est ni plus ni moins forme dans un cas que dans l'autre.

§ 14. *Du nombre et de la définition.* Le texte n'est pas aussi formel; mot à mot il faudrait traduire : « et quelle est la réduction au nombre ». Le sens d'ailleurs ne peut être douteux.

CHAPITRE IV

De la substance matérielle; chaque chose a sa matière propre; exemple du phlegme dans le corps humain; une chose peut venir d'une autre de plusieurs façons; nécessité absolue de certaine matière pour certains objets; une scie ne peut être, ni en bois, ni en laine; pour la cause des phénomènes, il faut distinguer les acceptions diverses du mot Cause; exemple de la cause matérielle de l'homme; des substances naturelles et éternelles; souvent elles n'ont pas de matière; cause de l'éclipse de lune; phénomène du sommeil.

[1] Pour ce qui regarde la substance matérielle, il faut bien remarquer que, même en supposant que tout vienne d'un même élément primitif, ou des mêmes éléments considérés comme primitifs, et qu'une même matière soit le principe de tous les phénomènes qui se produisent, néanmoins chaque chose a sa matière propre. Par exemple, la matière première du phlegme, ce

sont les particules douces ou grasses; la matière première de la bile, ce sont les particules amères, ou telles autres particules de ce genre. [2] Mais il se peut aussi que ces éléments divers viennent d'une seule et même source. Il peut y avoir, pour un seul et même objet, plus d'une matière, à condition que l'une des deux matières vienne de l'autre. Par exemple, le phlegme pourrait venir du doux et du graisseux, si la graisse elle-même vient du doux; mais l'on ne dit du phlegme qu'il vient de la bile, que si le phlegme peut se résoudre dans la bile, comme en sa matière première. [3] C'est qu'en effet, quand on dit qu'une chose vient d'une autre, cette expression peut avoir deux sens et signifier, ou que la chose vient immédiatement de l'autre, ou qu'elle en vient seulement après que cette seconde chose a été dissoute en son principe. Il est possible encore que, la matière restant une et la même, les choses deviennent tout autres sous l'influence de la cause qui les met en mouvement : ainsi, d'un morceau de bois, on peut faire un lit ou un coffre. Pour certaines choses,

§ 1. *Tout vienne d'un même élément primitif.* Il ne faut pas prendre ceci dans un sens absolu; il faut au contraire restreindre cette théorie à l'ensemble du fait dont on s'occupe; il ne s'agit pas ici de la constitution générale des choses, mais seulement de certaines choses, comme le prouvent bien tous les exemples qui suivent. — *Chaque chose a sa matière propre.* Ainsi le phlegme a sa matière; la bile, qui vient du phlegme, n'en a pas moins la sienne, qui peut être un dérivé de l'autre; mais qui lui appartient spécialement. — *Du phlegme.* Voir sur le Phlegme, Hippocrate, édition et traduction de M. Littré, t. VI, p. 209 et suiv., et t. VII, p. 215 et suiv. Dans la doctrine hippocratique, le phlegme et la bile passent pour la cause de toutes les maladies.

§ 2. *Comme en sa matière première.* Et immédiate.

§ 3. *Qu'une chose vient d'une autre.* Voir l'explication détaillée de cette formule, plus haut, liv. V, ch. XXIV. — *De la cause qui les met en mouvement.* Ici, c'est la main de l'ouvrier ou de

la matière est nécessairement autre, parce que les choses sont autres aussi. Par exemple, une scie ne peut jamais être faite de bois, et la cause motrice qui fait la scie y serait bien impuissante; car jamais avec de la laine, ou du bois, on ne pourra faire une scie qui coupe.

[4] Si donc on peut faire la même chose avec une matière autre, il est clair que l'art ou le principe qui crée alors le mouvement doit être aussi le même; car si la matière est différente, ainsi que le moteur, il faut que le produit soit également différent. [5] Quand on recherche la cause d'une chose, comme le mot de Cause a plusieurs acceptions diverses, il faut énumérer toutes les causes qui peuvent être celles de l'objet en question. Par exemple, quelle est la cause qui, en tant que matière, produit l'homme? Ce sont les flux mensuels de la mère. Quelle cause, en

l'artiste qui se trouve être la cause motrice. — *La cause motrice qui fait la scie.* Même remarque. — *Qui coupe.* J'ai ajouté ces mots.

§ 4. *Il faut que le produit soit également différent.* Alexandre d'Aphrodise cite le fondeur et le potier; tous les deux font des vases; mais l'un les fait en bronze, l'autre les fait en terre; et les deux arts sont tout à fait différents, comme les moteurs le sont individuellement.

§ 5. *Le mot de Cause a plusieurs acceptions.* Voir plus haut, liv. V, ch. II, et liv. I, ch. III. — *Les flux mensuels de la mère.* Destinés à nourrir le fœtus. — *Que cause motrice.* Les détails qui précèdent et qui suivent, expliquent suffisamment la formule dont Aristote se sert. Ces théories physiologiques sont d'ailleurs plus ou moins exactes; mais ici cette considération importe peu. — *Son but.* Ceci aurait mérité une plus ample

tant que cause motrice, produit l'homme? C'est la semence du père. Quelle cause, en tant que cause formelle? C'est sa forme et son espèce. Quelle cause, en tant que cause finale? C'est son but. Il est possible, d'ailleurs, que ces deux dernières causes se réunissent et n'en fassent qu'une. [6] Il ne faut en outre recourir qu'aux causes les plus prochaines. Si l'on demande quelle est la matière de l'homme, il ne faut pas répondre : la terre ou le feu; mais il faut indiquer la matière propre et spéciale à l'être dont on s'occupe.

[7] Voilà donc bien la méthode qu'il faut suivre, en ce qui concerne les substances qui sont naturelles, et celles qui sont produites, si l'on veut procéder régulièrement, puisque ce sont là les diverses espèces de causes, et que toujours ce sont les causes qu'il nous faut connaître. Mais quand les substances, tout en étant naturelles, sont éternelles aussi, la question est toute différente. Il y a en effet de ces êtres qui probable-

explication. — *Ces deux dernières causes.* La cause formelle et la cause finale, qui, en effet, se confondent pour l'homme.

§ 6. *Les plus prochaines.* C'est-à-dire, immédiates; pour l'homme, le père et la mère par exemple, sans essayer de remonter jusqu'aux éléments dont le père et la mère peuvent être eux-mêmes composés.

§ 7. *Qui sont produites.* Par la main de l'homme, ou de toute autre manière, mais sans être éternelles. — *Sont éternelles.* Comme les astres. — *Qui... n'ont pas de matière.* Aujourd'hui la Physique et l'Astronomie en savent beaucoup plus long sur les grands corps qui peuplent l'espace.— *Celle que nous voyons.* Le texte n'est pas aussi formel.

ment n'ont pas de matière, ou dont la matière n'est pas comme celle que nous voyons, mais est simplement soumise au mouvement dans l'espace.

[8] Les phénomènes qui, tout en étant produits par la nature, n'ont pas cependant de substance, n'ont pas non plus de matière; ou plutôt, dans ces phénomènes, c'est le sujet même du phénomène qui en est la substance. Par exemple, en cherchant la cause de l'éclipse, on demande quelle est sa matière? Mais là, il n'y a pas de matière; il n'y a là que la lune subissant ce phénomène. La cause qui met ici la lumière en mouvement et qui la dérobe, c'est la terre; et quant au pourquoi du phénomène, il n'y en a peut-être pas. Enfin, en ce qui concerne la cause formelle, c'est la définition de l'objet qui la donne. Mais cette définition elle-même reste obscure, tant qu'on n'y joint pas l'indication précise de la cause. Qu'est-ce donc que l'éclipse? C'est la disparition de la lumière. Si l'on ajoute que cette occultation vient de l'interposition de la terre

Alexandre d'Aphrodise entend qu'il s'agit ici des substances produites et périssables.

§ 8. *Le sujet même du phénomène*. Le texte n'est pas aussi explicite; mais l'exemple qui suit en détermine clairement le sens. — *La cause de l'éclipse*. Aristote est revenu plusieurs fois sur cette question; voir notamment les *Derniers Analytiques*, liv. II, ch. II, § 2, p. 194 de ma traduction, et liv. II, ch. VIII, p. 227. Aristote voit bien la vraie cause de l'éclipse de lune, qui est l'interposition de la terre; mais il

entre le soleil et la lune, cette explication alors renferme la cause du phénomène qu'on étudie.

[9] On ignore, dans le phénomène du sommeil, quelle est la partie qui est primitivement affectée. Sans doute, on sait bien ce que c'est que l'animal qui l'éprouve; soit; mais l'animal, dans laquelle de ses parties est-il affecté? Quelle est cette partie qui est affectée la première? Est-ce le cœur, ou tel autre organe? Mais encore, par quoi cet organe est-il affecté? Puis, quelle est l'affection propre de cet organe, qui n'est pas l'affection de l'animal tout entier? Dira-t-on que le sommeil est une immobilité d'un certain genre? C'est vrai; mais cette immobilité même n'a lieu qu'autant que la partie première souffre elle-même une certaine affection.

croit la terre immobile, comme l'a cru presque toute l'Antiquité.

§ 9. *On ignore*. Il n'est pas sûr qu'on en sache aujourd'hui sur le sommeil plus qu'on n'en savait au temps d'Aristote; et cette ignorance sur un phénomène qui nous est personnel et qui se répète sans cesse, doit nous donner à réfléchir sur les limites du savoir humain. On se rappelle qu'Aristote a fait un traité spécial sur le sommeil; voir *Psychologie* d'Aristote, t. II, Opuscules, p. 145 et suiv. de ma traduction. D'ailleurs, la question du sommeil n'est étudiée ici que très-incidemment.

CHAPITRE V

Tous les contraires ne peuvent pas venir les uns des autres ; il y a des choses sans matière ; de la matière des contraires et de son rapport à chacun d'eux ; rapports de l'eau au vinaigre et au vin; loi de la transformation intermédiaire de l'un des contraires, avant qu'il ne passe à son contraire opposé ; rapports du vivant et du mort ; passage de l'un à l'autre, comme la nuit vient du jour ; le vinaigre redevient eau avant de devenir vin.

[1] On a vu qu'il y a des choses qui sont ou qui ne sont pas, sans qu'il n'y ait cependant pour elles, ni production, ni destruction : tels sont, par exemple, les points mathématiques, si toutefois on peut dire que les points existent. D'une manière générale, les espèces et les formes sont dans le même cas, puisqu'en effet ce n'est pas le Blanc lui-même qui devient, mais que c'est le bois qui devient blanc. Or, comme tout ce qui

§ 1. *On a vu.* Voir plus haut, ch. I, § 7, et ch. III, § 14. Le texte d'ailleurs n'est pas aussi formel. — *Si toutefois on peut dire...* La restriction est exacte ; car, d'après la définition ordinaire, le point géométrique étant sans longueur, ni largeur, ni épaisseur, on peut se demander si en effet il a une véritable existence. — *Les espèces et les formes.* Qui permettent de donner aux choses leur détermination, et de les reconnaître. — *Qui devient.* Et qui existe réellement; le blanc n'existe que dans l'objet qui est blanc. — *L'homme devient blanc.* L'homme est le sujet qui demeure et subsiste, tandis que la qualité de sa

devient vient de quelque chose et devient quelque chose, il s'ensuit que tous les contraires ne peuvent pas sans exception venir les uns des autres. Et ainsi, c'est d'une façon toute différente que de noir l'homme devient blanc, et que le blanc vient du noir. [2] Il n'y a pas non plus de matière pour toute espèce de choses ; mais il n'y en a que pour les choses qui peuvent se produire et se changer les unes dans les autres, tandis que, pour celles qui sont, ou ne sont pas, sans éprouver de changement, il n'y a pas de matière.

[3] En ceci, une question assez difficile se présente : c'est de savoir comment, en ce qui regarde les contraires, se comporte la matière de chaque objet. Par exemple, si le corps se porte bien en puissance et que la maladie soit le contraire de la santé, est-ce que les deux, santé et maladie, sont en puissance dans le corps ? Est-

couleur peut varier et faire place à une couleur contraire. — *Le blanc vient du noir.* Le blanc et le noir peuvent changer de l'un à l'autre; mais il leur faut toujours un sujet dans lequel puisse se passer le changement.

§ 2. *Qui sont ou ne sont pas, sans éprouver de changement.* Telles sont les formes et les espèces ; ce ne sont pas elles qui changent ; ce sont les sujets dans lesquels elles s'actualisent.

§ 3. *En ce qui regarde les contraires.* Il semble que les contraires se passent dans un sujet qui leur sert de support commun, et qui, en puissance, est les deux contraires, c'est-à-dire qui peut avoir successivement les qualités que les contraires déterminent. — *Est-ce que les deux...* Il paraît évident, en effet, que le sujet est en puissance, sain et malade, puisque tour à tour il peut présenter la santé ou la maladie.

ce que l'eau est en puissance vinaigre et vin? Ou bien, l'eau est-elle la matière de l'un, selon son état naturel et sa forme spécifique, tandis qu'elle n'est la matière de l'autre que par privation, et par destruction contre nature? [4] Mais on peut se demander aussi pourquoi le vin n'est pas la matière du vinaigre, ni même le vinaigre en puissance, bien que ce soit du vin que vienne le vinaigre. Peut-on dire encore que le vivant soit un mort en puissance? Ou bien ne l'est-il pas? Mais les destructions ne sont-elles pas toujours accidentelles? La matière de l'être vivant devient-elle, par la destruction, la puissance et la matière

Seulement la santé est son état naturel et positif, tandis que la maladie est un état contre nature et par privation. — *Santé et maladie.* J'ai ajouté ces mots pour plus de clarté. — *L'eau est en puissance vinaigre et vin.* Mais ce n'est pas de la même manière; l'eau devient directement et naturellement du vin; et c'est par la disparition du vin qu'elle devient du vinaigre; le vinaigre est précédé de la destruction du vin; et il ne devient ce qu'il est que par privation. On peut trouver ici encore que cette analyse est bien subtile.

§ 4. *On peut se demander.* D'après Alexandre d'Aphrodise, le vin n'est pas la matière du vinaigre, parce que c'est l'eau qui est cette matière; le vin n'est pas davantage en puissance le vinaigre, parce qu'il faut que le vin disparaisse pour que l'eau puisse devenir du vinaigre. Il faut laisser ces théories chimiques pour ce qu'elles sont, et ne pas y attacher plus d'importance qu'il ne convient. — *Le vivant soit un mort en puissance.* On pourrait traduire aussi : « Que le corps vivant soit un cadavre en puissance ». La réponse doit être négative, comme pour le vin par rapport au vinaigre; le corps vivant n'est pas en puissance un cadavre, parce qu'il faut que d'abord le vivant disparaisse pour que le cadavre soit possible. Le corps n'est donc pas la matière du cadavre. — *Comme l'eau devient celle du vinaigre.* Par la destruc-

du mort, comme l'eau devient celle du vinaigre? Car l'un vient de l'autre, comme du jour vient la nuit. [5] Toutes les choses qui se changent ainsi les unes dans les autres doivent revenir à leur matière ; et, par exemple, si le vivant vient du mort, il faut d'abord que le mort retourne à sa matière pour devenir ensuite un être animé ; et le vinaigre doit se changer en eau, qui, à son tour, devient du vin.

tion préalable du vin, que l'eau avait d'abord composé. — *Comme le jour vient de la nuit.* Sans que le jour soit cependant la matière de la nuit.

§ 5. *Doivent revenir à leur matière.* Comme le vinaigre, dans les théories qu'on expose ici, doit revenir à l'eau avant de redevenir du vin. Ainsi qu'on l'a déjà dit, il ne faut pas attacher trop d'importance à ces étranges théories chimiques.—*Le vinaigre doit se changer en eau.* Il semble qu'il voudrait plutôt dire que l'eau se change en vin; et le vin, en vinaigre.

CHAPITRE VI

De l'unité des définitions et des nombres; la cause spéciale de l'unité de la définition, c'est l'unité même du défini; exemple de la définition et de l'unité de l'homme; critique de la théorie des Idées, qui ne peut pas fournir une définition exacte des choses; pour établir une définition solide, il suffit de distinguer la matière et la forme; distinction également nécessaire de la matière intelligible et de la matière sensible; pour les choses sans matière, on sait immédiatement ce qu'elles sont et sans l'intermédiaire d'une définition; critique de la théorie de la participation et d'autres explications aussi vaines; Lycophron; résumé de cette discussion.

[1] Mais, pour revenir à la question que nous avons soulevée sur les définitions et sur les nombres, à quelle cause tient leur unité? En effet, pour toutes les choses composées de plusieurs parties, et où le Tout qu'elles forment n'est pas simplement un amas, mais où il y a un total qui est quelque chose indépendamment des parties, il faut bien qu'il y ait une cause à l'unité qu'elles présentent. Ainsi, dans les corps, c'est tantôt le contact qui fait leur unité; tantôt, c'est leur vis-

§ 1. *Que nous avons soulevée.* Voir plus haut, ch. III, §§ 9 et suivants. — *Un amas.* C'est-à-dire, une chose où les parties prises séparément n'ont aucune relation entre elles qu'un contact sans régularité et sans ordre. — *A l'unité qu'elles présentent.* J'ai dû ajouter ces mots pour plus de clarté.

cosité, ou telle autre condition analogue. [2] Quant à la définition, l'unité de l'explication qu'elle fournit ne consiste pas dans l'enchaînement des parties, comme y consiste l'Iliade; mais cette explication est une, parce qu'elle s'adresse à un seul et unique objet. Quelle est, par exemple, la cause qui fait l'unité de l'homme, qui fait qu'il est un et non plusieurs, comme le seraient l'Animal et le Bipède? Question qui peut surtout se poser, s'il est vrai, comme le prétendent quelques philosophes, qu'il y ait un Animal en soi, et un Bipède en soi.

[3] Pourquoi, en effet, l'homme ne serait-il pas ces deux choses à la fois, puisque les individus hommes doivent l'être aussi par participation? Et pourquoi ne viendrait-il pas, non d'un seul être en soi, mais de deux, l'Animal en soi et le

§ 2. *Comme y consiste l'Iliade.* Voir plus haut, liv. VII, ch. IV, § 16. C'est un grand éloge de l'Iliade, et l'unité du poème, si étrangement mise en doute par quelques modernes, n'a jamais fait question pour les Anciens. — *A un seul et unique objet.* Tandis que, dans les théories qu'Aristote combat un peu plus bas, la définition s'égare sur plusieurs objets, qui ne peuvent former un tout et une unité. — *L'Animal et le Bipède.* Voir plus haut, liv. VII, ch. XII, § 1. C'était la définition courante de l'homme dans l'école platonicienne; et comme, selon Aristote, cette école reconnaissait aux Idées une existence indépendante et actuelle, l'Animal en soi, le Bipède en soi, ne pouvaient jamais former une unité d'où la définition pût sortir. — *Quelques philosophes.* Les Platoniciens.

§ 3. *Pourquoi, en effet.* L'objection semble, en effet, insoluble dans la théorie platonicienne, à moins qu'elle ne renonce à l'indépendance des Idées, qu'Aristote prétend toujours lui imposer; et qu'elle ne fasse disparaître l'Ani-

bipède en soi ? L'homme alors ne serait plus un; mais il serait plusieurs, bipède et animal tout ensemble.

4 Il est donc clair qu'avec cette méthode, habituelle à nos philosophes, de définir les choses et de les exprimer, il n'est pas possible de répondre à la question et de la résoudre. Mais s'il faut distinguer, comme nous le soutenons, la matière et la forme d'une part, et d'autre part la puissance et l'actualité, la question que nous cherchions à résoudre n'offre plus de difficulté sérieuse. 5 En effet, la difficulté est absolument la même que si l'on allait définir un vêtement en disant que c'est de l'airain arrondi, puisque le nom même représenterait la définition de la chose; et que la question serait également de savoir ce que serait l'unité de la rondeur et de l'airain. Mais il n'y a plus de difficulté quand on dit que l'un est la matière, et que l'autre est la forme.

6 Quelle est donc la cause qui fait que ce qui

mal en soi et le Bipède en soi pour ne conserver que l'Homme en soi.

§ 4. *A nos philosophes.* Les Platoniciens. — *A la question.* Celle de savoir en quoi consiste l'unité de la définition; voir plus haut, § 1. — *Comme nous le soutenons.* Voir plus haut, ch. I, § 6 et *passim*, et liv. VII, ch. XII, § 12.

§ 5. *C'est de l'airain arrondi.* En effet, cette définition du vêtement serait bien singulière. — *De la rondeur et de l'airain.* Voir plus haut, liv. VII, ch. XI, § 2. — *L'un est la matière.* C'est l'airain. — *L'autre est la forme.* C'est la rondeur.

§ 6. *Qui a réalisé la chose.* C'est une paraphrase, que j'ai

était en puissance passe à l'acte, si ce n'est l'agent qui a réalisé la chose, dans les cas où la production est possible ? Il n'y a pas d'autre cause ici que celle qui fait que la sphère qui est en puissance devient une sphère en acte, une sphère réelle; et c'est là uniquement, comme nous l'avons vu, l'essence propre de l'un et de l'autre, de l'homme et de la sphère.

7 C'est qu'en fait de matière, il faut distinguer la matière intelligible et la matière sensible; et dans toute définition, il y a d'un côté la matière, et, de l'autre côté, il y a l'acte, comme dans cette définition : « Le cercle est une

ajoutée, pour rendre toute la force de l'expression grecque. — *Où la production est possible.* Voir plus haut, ch. V, § 1. — *Une sphère réelle.* Paraphrase des mots précédents. La sphère est en puissance dans l'airain, tant que le fondeur n'a pas donné à l'airain la forme sphérique. — *Comme nous l'avons vu.* Le texte n'est pas aussi explicite; mais le verbe qui est mis au passé indique une allusion à une théorie précédente. — *De l'homme et de la sphère.* J'ai ajouté cette paraphrase, d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; elle se rapporte à ce qui a été dit plus haut, ch. IV, § 5. Par « *De l'un et de l'autre* », M. Bonitz comprend la matière et la forme.

§ 7. *La matière intelligible.* C'est-à-dire, la forme. — *La matière sensible.* La matière, dans le sens ordinaire du mot. — *L'acte.* Ou la forme, qui permet de classer et de dénommer l'objet. — *Le cercle est une figure plane.* J'ai mis un *et cætera* pour indiquer que la définition est incomplète. On ne voit pas d'ailleurs très bien le sens de cet exemple, qu'Alexandre d'Aphrodise n'a pas commenté. Dans cette définition, le genre Figure peut être considéré comme la matière, et la notion de Cercle est la forme. — *Les choses qui n'ont pas de matière, ni intelligible, ni sensible.* Il est assez difficile de comprendre ce que peuvent être ces choses absolument immatérielles; la suite prouve qu'Aristote veut indiquer

figure plane, etc. » Mais pour les choses qui n'ont pas de matière, ni intelligible ni sensible, on a immédiatement l'unité que chacune d'elles représente essentiellement, c'est-à-dire, un être substantiel et particulier, une qualité, une quantité.

[8] Et voilà comment on ne fait jamais entrer dans les définitions, ni l'Être, ni l'Un. On y donne immédiatement l'essence de la chose, qui la fait être ce qu'elle est ; et l'on y fait entrer son unité tout aussi bien que son existence réelle. Il n'y a donc, pour toutes ces choses, aucune autre cause qui en constitue l'unité, ni aucune autre qui leur confère l'existence ; chacune d'elles est immédiatement un être réel et une unité, sans que, pour elles, l'existence et l'unité consistent seule-

par là les catégories, c'est-à-dire, les genres les plus élevés, la substance, la quantité, la qualité, etc.; les formes de l'Etre dans toute leur universalité. Mais peut-on dire que, là même, il n'y ait pas de matière intelligible? C'est bien douteux. — *Substantiel et particulier*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. C'est la première des catégories, sur laquelle s'appuient toutes les autres. — *Une quantité*. Il n'y a que les trois premières catégories d'énumérées ; les autres suivent tout naturellement, au nombre de Dix, comme on sait.

§ 8. *Ni l'Être, ni l'Un*. C'est-à-dire que, dans les définitions, on suppose toujours et l'existence de l'objet et son unité ; il n'est que faire de les exprimer, comme on le fait pour la quantité, la qualité de cet objet, et pour les autres catégories auxquelles on peut le rapporter. — *Aucune autre cause*. Tandis que, pour les autres choses, il y a besoin de l'union de la matière et de la forme. Pour les catégories, au contraire, la notion est immédiate, parce qu'elle ne peut pas être rapportée à un genre supérieur. — *Et indépendantes des*

ment dans le genre, et sans qu'elles soient séparées et indépendantes des individus.

[9] Pour résoudre cette même question, il y a des philosophes qui nous parlent de participation, sans d'ailleurs nous expliquer la cause de cette participation, ni même nous dire ce qu'ils entendent par ce mot. D'autres nous parlent de l'association de l'âme, comme Lycophron, qui nous dit que la science est l'association du savoir et de l'âme ; comme d'autres nous assurent que la vie est la combinaison et l'enchaînement de l'âme avec le corps. [10] La même explication pourrait s'appliquer à tout ; et, par exemple, se bien porter serait l'association, ou l'enchaînement, ou la combinaison, de l'âme et de la santé ; un triangle d'airain serait la combinaison de l'airain et

individus. Ce sont, en effet, les individus eux-mêmes ; et il n'est pas possible de descendre plus bas qu'eux.

§ 9. *Cette même question*. La question de l'unité dans la définition ; voir plus haut, § 1. — *Il y a des philosophes*. Ce sont les Platoniciens. — *De participation*. Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 6. — *Ce qu'ils entendent par ce mot*. C'est une critique assez juste, en ce sens que Platon n'explique pas formellement ce qu'il entend par l'expression de Participation ; mais Platon pouvait trouver ce mot assez clair par lui seul.

— *Lycophron*. Le sophiste, dont Aristote a parlé plusieurs fois : *Réfutations des Sophistes*, ch. XV, § 16, p. 384 de ma traduction ; *Physique*, liv. I, ch. III, § 11, p. 442 ; *Politique*, liv. ch. V, § 11, p. 153 ; et *Rhétorique*, liv. III, ch. III, § 1, p. 22 de ma traduction ; Aristote parle encore d'un Lycophron, *Rhétorique*, liv. III, ch. IX, § 13, p. 58 de ma traduction ; mais il ne paraît pas que ce soit le même que le Sophiste dont il est question qu'ici.

§ 10. *La même explication*. Les exemples qui suivent prouvent qu'il ne s'agit ici que « de l'as-

du triangle ; un objet blanc serait la combinaison de la surface et de la blancheur.

11 Ce qui produit cette erreur, c'est que nos philosophes veulent trouver une définition qui unifie la puissance et l'acte, et qu'ils cherchent en même temps une différence entre les deux. Mais, ainsi que nous l'avons dit, la matière dernière et la forme des choses se confondent ; seulement, l'une est en puissance, et l'autre est en acte. C'est tout à fait la même recherche que de demander la cause de l'être qui est Un, et de demander la cause qui le fait être Un. Toute chose est Une ; et, à un certain point de vue, l'être en puissance et l'être en acte n'en font également qu'un.

12 En résumé, il n'y a donc pas d'autre cause de l'unité que la cause motrice, qui fait passer l'être de la puissance à l'acte. Mais pour toutes les choses qui n'ont pas de matière, elles sont toujours absolument et simplement ce qu'elles sont.

sociation », ou si l'on veut : « la combinaison ».

§ 11. *Cette erreur*. Le texte n'est pas aussi formel ; mais tout le contexte justifie le mot de blâme que j'ai cru pouvoir employer. — *La matière dernière*. Celle au-delà de laquelle on ne peut pas remonter, et qui se confond avec la forme essentielle des choses ; voir liv. VII, ch. x, § 17. Un peu plus haut, § 7, Aristote a semblé refuser le mot même de Matière à la forme, ou essence, des objets. — *L'une est en puissance*. C'est la matière. — *L'autre est en acte*. C'est la forme.

§ 12. *De l'unité*. De la définition ; voir plus haut, § 1. — *Qui n'ont pas de matière*. Voir plus haut, § 7.

LIVRE IX

CHAPITRE PREMIER

De la puissance ou simple possibilité opposée à l'acte et à la réalité ; de la puissance ; idée qu'on doit se faire de la puissance prise au vrai sens du mot ; élimination des homonymies ; sens multiples du mot de Puissance ; il s'entend aussi bien au sens passif qu'au sens actif ; puissance de souffrir, ou de faire, l'action qui vient d'un autre, ou qui s'exerce sur un autre ; l'être ne peut rien souffrir de lui-même ; de l'impuissance et de la privation.

1 Nous avons antérieurement traité de l'Être compris au sens primordial de ce mot, c'est-à-dire de la substance, à laquelle se rapportent toutes les autres catégories de l'Être. C'est en effet par leur rapport à la substance que toutes les autres espèces d'êtres, quantité, qualité et tous les modes dénommés de la même manière, sont appelés aussi du nom d'Êtres. Tous ils impliquent la notion de la substance, ainsi que nous

§ 1. *Antérieurement*. Voir plus haut, liv. VII, ch. I, § 1er ; et liv. V, ch. VII et ch. VIII. — *Nos premières études*. Ceci se rapporte aux deux livres V et VII, et, d'une manière générale, à peu près à tout ce qui précède. L'indication est d'ailleurs bien vague.

l'avons établi dans nos premières études. [2] Mais comme l'Être est, d'une part, tantôt un objet individuel, tantôt une qualité ou une quantité, et que, d'autre part, l'Être peut exister aussi, ou en simple puissance, ou en réalité complète et actuelle, il nous faut analyser ce que c'est que la puissance et la parfaite réalité, ou Entéléchie.

[3] Nous nous occuperons d'abord de cette sorte de puissance qui mérite éminemment ce nom, bien qu'en ce moment, il ne soit peut-être pas très utile de l'étudier pour le but que nous nous proposons ; car la puissance et l'acte s'étendent fort au-delà de ces êtres qui ne sont considérés que comme soumis au mouvement. Mais en traitant de cette espèce de puissance dans les définitions que nous allons donner de l'actualité, nous nous expliquerons aussi sur les autres espèces de puissance. [4] Déjà, nous avons montré ailleurs que les

§ 2. *La parfaite réalité, ou Entéléchie.* Il n'y a que ce dernier mot dans le texte grec. J'ai cru devoir en donner la paraphrase, pour que ce mot trop peu usité d'Entéléchie fût plus clair.

§ 3. *De cette sorte de puissance.* Aristote distingue deux espèces de puissance : l'une, qui se rapporte surtout au mouvement, et qui pourrait être appelée du nom de Force ; l'autre, qui est une simple possibilité. Il traite de la première dans ce chapitre et dans les suivants ; et de la seconde, dans le chapitre VI. M. Bonitz remarque, non sans raison, que, dans les théories qui vont suivre, Aristote a plus d'une fois mêlé les deux notions, qu'il veut cependant distinguer complètement.

§ 4. *Ailleurs.* Voir notamment liv. V, ch. XII. — *Les Puissances en géométrie.* Dans notre langue également, le mot de Puissance

mots de Puissance et de Pouvoir se prennent en plusieurs sens ; mais nous laisserons ici de côté toutes les puissances qui ne sont ainsi nommées que par pure homonymie ; car il y en a qui ne reçoivent cette dénomination que par suite d'une certaine ressemblance : par exemple, les Puissances en géométrie ; et l'on dit en parlant des choses qu'elles sont, géométriquement, possibles ou impossibles, par cela seul qu'elles sont ou ne sont pas d'une certaine façon.

[5] Mais toutes les puissances qui se rapportent à la même espèce sont toutes aussi des principes ; et leur dénomination se rattache à une seule notion première de puissance qui peut être définie : « Le principe du changement dans un

employé au sens géométrique est une simple homonymie. — *Possibles ou impossibles.* C'est la seconde signification du mot de Puissance. — *Parce qu'elles sont ou ne sont pas d'une certaine façon.* Cette explication peut paraître insuffisante et beaucoup trop vague. Plus loin, ch. VI, elle sera plus complète et plus claire. C'est, d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, que j'ai ajouté le mot de *Géométriquement,* qui n'est pas dans le texte ; car Alexandre rapporte encore aux mathématiques les mots de *Possibles et Impossibles* qui signifieraient alors : Élevées à une puissance, et non élevées à une puissance. Si la ligne droite, dit Alexandre, est élevée à la seconde puissance, elle est quadruple, et elle forme le carré, comme le nombre multiplié par lui-même ; si elle reste simple, elle est dite être sans puissance. Dans notre langue, les mots de Possibles et d'Impossibles n'ont jamais cette signification.

§ 5. *Qui se rapportent à la même espèce.* C'est-à-dire, qui sont réellement des puissances, et qui ne le sont pas seulement par homonymie. Mais dans ce cas il serait mieux de dire : « A l'espèce même », au lieu de « A la même espèce ». — *Dans un autre.* Ou : *En tant que la chose est*

« autre en tant qu'autre. » Ainsi, d'une part, la puissance de souffrir quelque chose est celle qui, dans l'être même qui souffre, est le principe du changement qu'un autre lui fait subir en tant qu'autre. Mais d'autre part, il y a aussi, dans l'être, un état d'impossibilité qui fait qu'il n'est point altéré en pire, et n'est pas détruit par un autre en tant qu'autre, qui agit sur lui comme principe du changement. On voit qu'en effet, dans toutes ces définitions, se trouve impliquée la notion de la puissance, au sens premier de ce mot. [6] D'ailleurs, ces puissances mêmes sont ainsi dénommées, soit parce que l'être fait simplement quelque chose ou souffre quelque chose, soit parce que c'est en bien qu'il agit ou qu'il souffre l'action. Par conséquent, dans la notion de ces dernières puissances, se trouve, on peut dire,

autre. La suite éclaircit ce que cette formule peut avoir d'obscur, au premier coup d'œil. J'ai d'ailleurs adopté la variante recommandée par MM. Schwegler et Bonitz, et qui s'appuie sur le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. L'être peut exercer sa puissance d'agir ou de souffrir par rapport à un autre être, ou par rapport à lui-même. Par exemple, on peut guérir une autre personne, ou se guérir soi-même. Mais, dans ce dernier cas, on joue en quelque sorte un double rôle ; on ne se guérit pas en tant qu'on est malade ; mais on se guérit soi-même en tant qu'on est autre que malade. Cette distinction est bien subtile. Pour tout ce chapitre, il faut avoir sous les yeux la définition de la Puissance, liv. V, ch. XII.

§ 6. *Ces puissances mêmes*. Les puissances énumérées au § précédent. — *Parce que c'est en bien*. Voir la même distinction, liv. V, ch. XII, § 2. — *Ces dernières puissances*. Celles d'agir en bien, ou de subir une action bonne et utile. — *Des puissances antérieures*. C'est-à-dire, celles

implicitement comprises les notions des puissances antérieures.

[7] Il est donc évident que, en un sens, ce n'est qu'une seule et unique puissance que celle d'agir et de souffrir ; car on peut dire d'une chose qu'elle est douée de puissance, soit qu'elle puisse elle-même souffrir une action, soit qu'elle puisse agir sur une autre, en lui faisant souffrir une action quelconque. Mais, en un autre sens, on peut dire aussi que cette puissance d'agir et de souffrir est différente. [8] L'une de ces puissances en effet est dans l'être qui souffre ; car cet être souffre ce qu'il souffre, soit parce qu'il a en lui un certain principe, soit parce que sa matière même est un certain principe de sujétion ; de plus, il souffre différemment selon les êtres différents qui agissent sur lui. Ainsi, la graisse même peut devenir inflammable, et une matière molle peut être écrasée ; et l'on pourrait citer

d'agir simplement, ou de souffrir simplement. Tout ce passage peut sembler bien obscur.

§ 7. *Une seule et unique puissance que celle d'agir et de souffrir*. Il serait plus exact de distinguer complètement les deux puissances ; et un peu plus loin, Aristote lui-même est obligé de faire cette distinction. — *Mais en un autre sens*. C'est qu'en effet on ne peut pas confondre ces deux nuances.

§ 8. *L'une de ces puissances*. Celle de souffrir une action. — *La graisse... peut devenir inflammable*. Jetée sur le feu, la graisse y brûle ; exposée à la chaleur, elle fond ; ainsi les actions qu'elle souffre sont différentes, même de la part d'un seul et même agent, le feu ; à plus forte raison, si les agents sont différents, les actions doivent différer aussi. Le froid, par exemple, n'agirait pas de même sur la graisse ; il la congèle-

de ces exemples en foule. [9] L'autre puissance est dans l'agent; et, par exemple, la chaleur est dans ce qui échauffe; l'art de la construction est dans l'artiste qui construit. Aussi, jamais un être, tant qu'il reste dans la nature qui lui est propre, ne peut rien souffrir lui-même de lui-même, attendu qu'il est Un nécessairement, et qu'il n'est pas autre.

[10] L'Impuissance et l'Impuissant, c'est la privation, qui est le contraire de la puissance, telle que nous venons de l'analyser; et par suite, la puissance et l'impuissance se disent toujours de la même chose et sous le même rapport. [11] D'ailleurs, la privation se prend en plusieurs acceptions diverses. Elle s'applique à l'être qui n'a pas une certaine qualité; à l'être qui ne l'a pas lorsque par nature il devrait l'avoir, qui ne l'a pas du tout, ou ne l'a pas au temps où sa nature devrait la lui assurer, ou qui ne l'a pas d'une certaine manière; et, par exemple, qui ne l'a pas

rait, loin de la liquéfier, ou de la consumer comme le feu le fait.

§ 9. *L'autre puissance*. C'est-à-dire, celle de l'action produite et non plus soufferte. — *Et qu'il n'est pas autre*. Voir plus haut, §§ 5 et suivants. Si l'être peut agir sur lui-même, il faut en quelque sorte qu'il se dédouble et qu'il sorte de sa nature ordinaire et normale. Ainsi, on peut se soigner et se guérir soi-même ; mais à la condition d'être préalablement malade.

§ 10. *L'Impuissance et l'Impuissant*. J'ai dû prendre ces mots, pour répondre à la formule grecque ; mais ils n'ont pas tout-à-fait le même sens en notre langue.

§ 11. *La privation*. Voir plus haut, liv. V, ch. XXII ; et aussi ch. XXVII. Voir également les *Catégories*, ch. X, §§ 11 et suivants.

du tout, ou qui ne l'a que d'une façon insuffisante, à quelque degré que ce soit. Enfin, dans certains cas, on dit aussi que les êtres éprouvent une privation, quand c'est une force majeure qui leur ravit les propriétés que naturellement ils devraient avoir.

CHAPITRE II

Des diverses espèces de Puissance ; les unes sont douées de raison ; les autres irraisonnables; les arts et les sciences ; les puissances rationnelles peuvent produire tour à tour les contraires; les puissances sans raison ne produisent qu'un seul et même effet; supériorité de la science ; action et procédé de l'esprit ; faire bien, suppose la puissance de faire; mais la réciproque n'est pas toujours vraie.

[1] Comme, parmi les principes du genre de ceux dont nous venons de parler, les uns se trouvent dans des êtres sans vie, et que les autres se trouvent dans des êtres animés, en leur âme, et dans cette partie de l'âme qui possède la raison, il s'ensuit évidemment que, parmi les puissances aussi, les unes sont irraisonnables, et que

§ 1. *Cette partie de l'âme qui possède la raison*. Voir le *Traité de l'âme*, liv. III, ch. IV, § 3, p. 290 et suivantes de ma traduction. La raison se confond avec l'intelligence.

les autres sont douées de raison. [2] C'est là ce qui fait qu'on appelle puissances, ou facultés, tous les arts et toutes les sciences qui produisent quelque chose; car ce sont là aussi des principes qui déterminent le changement dans un autre en tant qu'autre. Les puissances douées de raison restent toutes identiquement les mêmes par rapport aux deux contraires. Mais les puissances irrationnelles n'en produisent absolument chacune qu'un seul; ainsi la chaleur ne fait qu'échauffer, tandis que l'art de la médecine peut s'appliquer tout à la fois à la maladie et à la santé. La cause en est que la science est une notion rationnelle, et que c'est la même notion qui nous fait connaître, et la chose, et sa privation. Seulement ce n'est pas tout à fait sous le même aspect. En un sens, la notion s'applique aux deux à la fois;

§ 2. *Ou facultés.* J'ai ajouté ces mots, paraphrase et complément du seul mot qui est dans le texte. — *Les arts et toutes les sciences qui produisent quelque chose.* J'ai adopté la leçon recommandée par MM. Schwegler et Bonitz, et qui semble résulter aussi du commentaire d Alexandre d'Aphrodise et de la traduction de Bessarion. Voir sur le rapport de l'art et de la science, plus haut, liv. I, ch. I, § 20. — *Le changement dans un autre en tant qu'autre.* Voir ch. I, § 5. C'est la définition générale de la notion de Puissance. — *Les puissances douées de raison.* On pourrait traduire aussi : les Forces. au lieu de Puissances. Ces puissances raisonnables ne sont d'ailleurs que dans l'homme seul; elles sont comme un de ses privilèges. — *La chaleur.* Dans l'ordre de la nature, la chaleur est une force qui n'a jamais qu'une seule et même action, celle d'échauffer. — *S'appliquer tout à la fois.* La médecine, on peut dire, s'applique à la santé pour la conserver, ou pour la rétablir, tandis qu'elle s'applique à la maladie

mais, en un autre sens aussi, elle s'applique davantage à ce qui est son objet propre. [3] Il en résulte nécessairement que ces sortes de sciences font également connaître les deux contraires; mais elles s'appliquent en soi et directement à l'un des deux, tandis que ce n'est pas en soi qu'elles se rapportent à l'autre. Ici donc, on a la notion essentielle de l'un des contraires, tandis que, pour l'autre, la notion n'est en quelque sorte qu'accidentelle et indirecte. C'est par négation et par ablation qu'alors la science nous montre le contraire, puisque la privation primordiale, c'est précisément le contraire de la chose; c'est-à-dire, l'ablation et la disparition de l'autre contraire.

[4] C'est que les contraires ne peuvent jamais coexister dans le même objet, tandis que la science est une puissance, parce qu'elle a la rai-

pour la détruire et la supprimer. — *Et la chose et sa privation.* C est-à-dire ici, la santé et la maladie, qui en est la privation. — *A ce qui est son objet propre.* Le texte n'est pas aussi formel.

§ 3. *Ces sortes de sciences.* C'est-à-dire, les sciences rationnelles. — *En soi et directement.* Il n'y a qu'un mot dans le texte. — *A l'un des deux.* Au contraire positif; et, par exemple, en médecine, à la santé, contraire de la maladie; mais la santé est quelque chose de positif, tandis que la maladie est une privation. — *Accidentelle et indirecte.* Ici encore, il n'y a qu'un seul mot dans le texte.— *Ablation.* C'est textuellement la reproduction du mot grec. — *L'ablation et la disparition.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 4. *La science est une puissance.* On peut trouver que ces idées ne se suivent pas très régulièrement. — *L'âme a le principe du mouvement.* Et elle peut, à

son en partage, et que l'âme a le principe du mouvement. Loin de là : un objet sain, par exemple, ne produit exclusivement que la santé; le chaud ne produit exclusivement que la chaleur; le froid ne produit que le refroidissement. Mais, quand on sait les choses, on produit à son gré l'un ou l'autre contraire. La notion des deux se trouve dans l'âme, qui a l'initiative du mouvement, bien qu'elle ne s'y trouve pas de la même manière. [5] Par suite, l'âme, en réunissant les deux contraires dans le même centre, les mettra l'un et l'autre en mouvement, par la vertu du même principe. Voilà comment les puissances qui agissent par raison, font tout l'opposé des puissances irrationnelles, parce que les contraires sont alors contenus dans un seul principe, qui est la raison. Il est également évident que la puissance de faire bien, suppose toujours la puissance simple de faire, ou de souf-

son gré, se porter à l'un ou à l'autre des contraires. — *Loin de là.* J'ai ajouté ces mots. — *Bien qu'elle ne s'y trouve pas de la même manière.* M. Schwegler pense que cette phrase est une simple glose. Cependant Alexandre d'Aphrodise a déjà cette leçon, qui ne paraît pas l'embarrasser.

§ 5. *Dans le même centre.* Le texte se sert d'un pronom neutre qui n'a rien de défini; j'ai dû préciser davantage ma traduction. — *Font tout le contraire des puissances irrationnelles.* On pourrait traduire aussi : « font les deux contraires, que ne font pas les puissances irrationnelles». Les deux sens sont également acceptables, et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise autoriserait les deux; mais peut-être pour le second, le texte n'est pas tout à fait suffisant, et faudrait-il quelque légère addition. — *De*

frir, tandis que cette dernière ne suppose pas toujours l'autre; car nécessairement pour faire bien, il faut aussi, tout d'abord, faire; tandis que, quand on fait simplement, il n'y a pas de nécessité absolue qu'on fasse bien.

CHAPITRE III

Réfutation des Mégariques, qui identifient l'acte et la puissance; conséquences fausses de cette théorie; c'est revenir au système de Protagore et ramener tout à la sensation; c'est supprimer le mouvement et la production des choses; distinction nécessaire de l'acte et de la puissance; vraie signification du mot d'Acte; il ne faut pas confondre l'acte et le mouvement, qui ne peut jamais appartenir à ce qui n'est pas.

[1] Il y a quelques philosophes qui prétendent, comme les Mégariques, que l'on n'a de puissance absolument qu'au moment où l'on agit; et que là où l'on n'agit pas, on n'a pas non plus de puissance. Ils soutiennent, par exemple, que celui qui ne construit pas ne peut pas construire,

faire bien. Il faudrait ajouter : « ou de souffrir en bien ». — *Souffrir,* a d'ailleurs ici la simple signification d'affection dans les deux sens; c'est la passivité substituée à l'action, sans aucune idée de souffrance proprement dite.

§ 1. *Comme les Mégariques.* Voir sur la doctrine des Mégariques, M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs,* t. II, pp. 207 et 220, 3e édition. — *Et de même pour tout le reste.* C'est confondre absolument l'acte et la puissance, la simple possibilité et la réalité.

mais que celui qui construit est le seul qui ait la puissance de construire, au moment où il construit. Et de même, pour tout le reste.

[2] Il n'est pas difficile de voir toutes les conséquences insoutenables de cette théorie. En effet, il s'ensuivrait évidemment qu'il n'y a plus de constructeur, du moment que le constructeur ne construit pas. Et cependant, on entend toujours par Constructeur celui qui est en état de pouvoir construire. La même remarque s'appliquerait également à tout autre art. Si donc il est impossible de posséder les arts de ce genre quand on ne les a pas appris, de soi-même, ou de quelqu'un, et s'il n'est pas moins impossible de ne plus les posséder sans qu'on ne les ait perdus, ou par un simple oubli, ou par une affection quelconque, ou par l'effet du temps, car ce n'est pas que la chose elle-même ait disparu puisque l'art subsiste toujours, il faudrait en conclure que, dès que l'artiste cesserait de pratiquer l'art, il ne le

La réfutation d'Aristote est victorieuse; mais la théorie des Mégariques est si singulière qu'on pourrait douter qu'elle soit ici rapportée exactement, si l'autorité d'Aristote n'était pas tout à fait décisive.

§ 2. *Il n'est pas difficile de voir.* Ainsi, Aristote semble étonné lui-même de l'erreur où les Mégariques sont tombés. — *En état de pouvoir construire.* Dans notre langue, la nuance est la même que dans la langue grecque; et l'observation est générale. Les Mégariques soutiennent donc un paradoxe, en même temps qu'une erreur. — *Il faudrait en conclure.* La conclusion est absurde; mais elle est la conséquence rigoureuse de la théorie des Mégariques.

posséderait plus. [3] Mais alors, par quelle acquisition soudaine peut-il tout à coup se mettre à travailler et à construire? Même objection pour ce qui regarde les choses inanimées. Par exemple, à ce compte, ni le froid, ni le chaud, ni le doux, en un mot aucun objet sensible, n'existeraient plus du moment que nous ne les sentirions plus. Ainsi, c'est au système de Protagore qu'en reviennent nos philosophes. [4] Par la même raison, aucun être sensible n'aura la faculté de sentir, quand il ne sent pas, et qu'il n'agit pas actuellement. Mais si l'on appelle aveugle l'être qui n'a pas la vue, dont la nature a doué sa race, et qui ne l'a pas à l'époque où la nature voudrait qu'il l'eût, il s'ensuivra, d'après cette théorie,

§ 3. *Mais alors....* L'objection est irréfutable; et elle suffit à renverser l'assertion contraire. L'artiste se remet sur-le-champ au travail quand il veut, parce que, en effet, la faculté n'a pas cessé d'être en lui, bien qu'il ne l'exerçât pas. Mais peut-être les Mégariques, sans nier la permanence trop évidente de la faculté, ont-ils voulu dire seulement que l'artiste n'est réellement et pleinement artiste qu'au moment où il pratique effectivement son art. — *C'est au système de Protagore.* Voir ce qui a été dit de Protagore plus haut, liv. III, ch. II, § 27.

§ 4. *Où la nature voudrait qu'il l'eût.* Il y a ici quelque léger désordre dans le texte; MM. Schwegler et Bonitz ont proposé des corrections ingénieuses, soit d'après d'autres passages analogues d'Aristote, soit d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. J'ai suivi la leçon que donnent plusieurs manuscrits cités par M. Bonitz, et qui suffit. Le sens d'ailleurs ne peut être douteux. — *Ou sourds.* M. Bonitz remarque avec raison qu'Alexandre d'Aphrodise n'a pas commenté ces mots, que sans doute ne portait pas l'exemplaire sur lequel il travaillait; ils sont

que les mêmes hommes pourront plusieurs fois par jour être aveugles ou sourds.

[5] Autre objection. Si l'on entend par Impossible ce qui a été privé de sa puissance, il en résulte que ce qui n'a pas été produit sera impuissant à se produire jamais. Mais dire que ce qui ne peut pas se produire est ou sera, c'est une énorme erreur, puisque le mot d'Impossible ne signifiait que cette impossibilité. [6] Par conséquent, ces théories suppriment le mouvement et la production des choses. Par exemple, ce qui a été assis restera toujours assis; il ne se relèvera plus une fois qu'il se sera assis, attendu que ce qui ne peut actuellement se relever est dans l'impuissance de se relever jamais.

[7] Mais si ce sont là des doctrines qu'on ne peut défendre, il est clair que la puissance et l'acte sont des choses fort différentes, tandis que ces systèmes les identifient et les confondent. Ce

en effet inutiles; et selon toute apparence, ce n'est qu'une addition de quelque copiste.

§ 5. *Par Impossible.* Le mot d'Impossible a aussi en grec le sens d'Impuissant; c'est peut-être ce dernier mot, qui conviendrait ici le mieux. — *Que cette impossibilité.* Le texte est un peu moins formel.

§ 6. *Ces théories.* C'est-à-dire, les théories des Mégariques, et celles des partisans de Protagore. — *Le mouvement et la production.* C'est une seule et même chose dans ce passage. — *Actuellement.* J'ai ajouté ce mot qui m'a paru indispensable.

§ 7. *La puissance et l'acte.* En d'autres termes, la simple possibilité d'être et l'existence effective et actuelle. — *Les identifient et les confondent.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Une distinction de petite importance.* On conçoit bien qu'Aris-

n'est pas une distinction de petite importance qu'ils risquent ainsi d'effacer. [8] Ce qui est très concevable, c'est qu'une chose, qui peut être, ne soit pas, et qu'une chose, qui peut ne pas être, soit cependant. De même encore, dans toutes les autres catégories; et, par exemple, un être qui est capable de marcher peut ne marcher pas, et un être qui est capable de ne pas marcher peut, au contraire, marcher fort bien. [9] Or, l'on dit d'un être qu'il a une certaine puissance, ou faculté, s'il n'y a pour lui aucune impossibilité d'agir, quand la puissance qu'on lui attribue doit passer réellement à l'acte. Voici ce que je veux dire : c'est que, si, par exemple, quelqu'un a la faculté de s'asseoir, et s'il a l'occasion de le faire, il n'y ait pour lui aucune impossibilité à s'asseoir effectivement. Même remarque, s'il s'agit d'être mû ou de mouvoir, de se tenir debout ou de mettre quelque chose debout, d'être ou de n'être pas, de se produire ou de ne pas se produire.

tote attache une grande importance à cette théorie; car c'est surtout à lui qu'elle est due; et en réalité, elle est du plus grand intérêt; on ne doit jamais confondre l'Être, qui est à l'état de simple possibilité, avec l'Être actuel et réel.

§ 8. *Qui peut être ne soit pas... soit cependant.* C'est la catégorie de la substance. — *Qui est capable de marcher.* C'est la catégorie de l'action, ou de la manière d'être; voir les *Catégories*, ch. IX, p. 107 de ma traduction, où cette théorie est développée.

§ 9. *Puissance, ou faculté.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Les deux mots français représentent les deux sens du mot grec.

[10] Le mot d'Acte, appliqué à la réalisation complète d'une chose, a été emprunté surtout des mouvements, pour être transporté de là à tout le reste, attendu que c'est surtout le mouvement qui paraît être un acte réel. Voilà pourquoi on n'attribue jamais le mouvement aux choses qui ne sont pas, bien qu'on leur attribue d'autres catégories. Ainsi, l'on dit bien, des choses qui ne sont pas, qu'elles sont intelligibles, ou qu'elles sont désirables; mais on ne dit jamais d'elles qu'elles sont en mouvement; et cela, parce que, n'existant pas en fait, elles seraient en fait de cette manière. C'est que, parmi les choses qui ne sont pas, quelques-unes sont en puissance; mais on ne peut pas dire qu'elles sont, parce qu'elles ne sont pas complètement en acte, en Entéléchie.

§ 10. *A la réalisation complète.* Le mot grec est Entéléchie; je l'évite le plus souvent que je peux, parce qu'il reste trop obscur pour nous, bien que, depuis Leibniz, on en ait fait un assez grand usage. — *Le mouvement qui paraît être un acte réel.* C'est, en effet, le mouvement qui surtout révèle et atteste la vie. — *D'autres catégories.* On pourrait traduire aussi d'une manière plus générale : « Bien qu'on leur applique aussi d'autres attributions »; et de fait, les attributs d'Intelligibles et de Désirables cités un peu plus bas, s'ils sont des qualités, ne sont pas présentés sous la forme universelle des dix catégories ordinaires. — *Complètement en acte, en Entéléchie.* Il n'y a que ce dernier mot dans le texte; j'ai dû le paraphraser.

CHAPITRE IV

Le possible dans son sens véritable doit toujours pouvoir se réaliser; exemple du diamètre, qui est toujours incommensurable; distinction de l'erreur et de l'impossible; l'impossible est ce qui ne peut jamais être sous quelque rapport que ce soit; enchaînement nécessaire des choses corrélatives; démonstration littérale de la solidarité de l'un des termes avec l'autre.

[1] Si donc le possible, tel que nous l'entendons, n'est possible qu'en tant que, par la suite, il pourrait se réaliser, il est évident qu'on ne peut pas dire avec vérité d'une chose qu'on regarde comme possible, qu'elle ne se réalisera jamais, puisque alors la notion véritable de l'impossible nous échapperait. Je cite un exemple, et je dis que c'est comme si l'on soutenait que la diagonale peut être mesurée, mais que cependant elle ne le sera pas; et qu'on pensât qu'il n'y a rien d'impossible en cela, attendu que rien n'empêche en effet qu'une chose qui peut être, ou qui peut se

§ 1. *Tel que nous l'entendons.* Et qu'on l'a expliqué dans les discussions précédentes. Dans l'idée du possible, on comprend toujours l'idée de la réalité; ou autrement, le possible n'aurait aucun sens. — *La notion véritable.* J'ai ajouté ce dernier mot. — *La diagonale peut être mesurée.* C'est-à-dire, qu'elle est commensurable au côté. — *Et qu'on pensât qu'il n'y a rien d'impossible.* Ainsi compris, l'impossible n'existe plus; car, si la diagonale était

produire, ne soit point, ou ne se produise jamais. [2] Or des données que nous venons de poser, c'est-à-dire en admttant cette hypothèse qu'une chose qui n'est pas mais peut être, est en effet ou s'est produite, il n'en résulte pas nécessairement la moindre impossibilité. Mais évidemment il est de toute impossibilité de prétendre que la diagonale est commensurable, puisque mesurer la diagonale est chose absolument impossible.

[3] L'explication de ceci, c'est qu'il ne faut pas confondre l'erreur et l'impossibilité. Si je dis, en effet, que vous vous tenez actuellement debout, ce peut bien être une erreur; mais il n'y a là rien d'impossible. On voit non moins clairement que, si A étant, B doit nécessairement être, du moment où A est possible, B doit nécessairement être possible aussi; car s'il n'y avait pas nécessité qu'il fût possible, rien n'empêcherait qu'il fût impossible. [4] Soit donc A possible. Dès qu'il est possible que A existe, si l'on admet que

commensurable, il est certain qu'à un moment donné elle serait mesurée.

§ 2. *C'est-à-dire*. Le texte n'est pas aussi formel, ni aussi développé. — *La moindre impossibilité*. Puisque dire d'une chose qu'elle est possible, c'est admettre qu'elle peut être; son existence n'a donc rien de contradictoire.

§ 3. *L'erreur et l'impossibilité*. L'erreur est produite par l'esprit, qui se trompe; l'impossibilité vient de la nature même des choses. — A *étant,* B *doit nécessairement être*. Voir la même démonstration littérale dans les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. xv, § 9, p. 66 de ma traduction.

§ 4. *Soit donc* A *possible*. C'est

A est en effet, il n'en résulte aucune impossibilité. Mais il faut alors nécessairement que B existe aussi; or, on le supposait impossible. Admettons, puisqu'on le veut, qu'il soit impossible. Si B est impossible, A doit l'être nécessairement; et il est nécessaire également que B le soit. Mais A était supposé possible; et, par conséquent, B l'était ainsi que lui. Si donc A est possible, B ne peut pas manquer de l'être, puisque A et B étaient dans cette relation que, A étant, B devait être nécessairement. [5] Si A et B ayant ce rapport entre eux, il est impossible que B soit comme on le dit, il s'ensuit que A et B ne se rapportent pas non plus l'un à l'autre de la manière qu'on le prétendait; et si A étant possible, il s'ensuit que B doit nécessairement l'être comme lui, du mo-

la première hypothèse que pose l'auteur : si A est possible, B l'est comme lui; et si A passe de la puissance à l'acte et de la simple possibilité à la réalité complète, B y passe en même temps, par le rapport de connexion qui existe entre eux. — *Admettons, puisqu'on le veut, qu'il soit impossible*. C'est la thèse de l'adversaire qu'Aristote admet un instant pour la réfuter. — *Il est nécessaire également que* B *le soit*. Il semble que ce membre de phrase embarrasse toute la suite du raisonnement. MM. Bonitz et Schwegler ont proposé diverses modifications, dont aucune ne dissipe toutes les difficultés. M. Schwegler ne semble pas d'ailleurs attacher une très-grande importance à cette démonstration littérale; et l'on peut partager son avis. Une explication sous forme ordinaire aurait certainement valu mieux.

§ 5. *Que* B *soit comme on le dit*. C'est-à-dire, que B soit impossible. — *De la même manière que l'est* A. Cette argumentation, qui est certainement un peu longue et un peu obscure, peut se réduire à ceci que, supposant A et B dans cette relation, que

ment que A existe, il faut nécessairement que B existe pareillement; car ce qu'on voulait dire en affirmant qu'il y avait nécessité que B fût possible du moment que A était possible, c'est qu'il suffit que A soit possible, qu'il le soit à un certain moment et d'une certaine manière, pour que B le soit nécessairement aussi, au même moment et de la même manière que l'est A.

l'existence de l'un entraîne l'existence de l'autre, il s'ensuit nécessairement que, si, au lieu d'être, l'un des deux est simplement possible, il faut que le second soit possible également. Mais on doit avouer que cette démonstration n'était pas indispensable pour établir le véritable sens du mot Possible, but spécial de ce chapitre. L'exposition pouvait être beaucoup plus simple.

CHAPITRE V

Puissances ou facultés naturelles; facultés acquises; exercées avec réflexion, ou sans raison; les facultés instinctives ont un champ d'action très limité et toujours le même; les facultés rationnelles peuvent faire les contraires; mais elles ne peuvent pas les faire à la fois; conditions générales pour l'exercice des facultés.

[1] De toutes les puissances, ou facultés, que nous pouvons posséder, les unes sont naturelles et innées, comme les facultés des sens; les autres viennent de l'exercice et de l'habitude, comme le talent du joueur de flûte; d'autres encore résultent d'un apprentissage, comme les arts qu'on acquiert par l'étude. Pour les facultés qui sont le fruit de l'habitude et de la réflexion, il faut nécessairement, pour les acquérir, que les êtres aient été antérieurement en acte. Mais pour celles qui ne viennent pas de cette source, comme pour celles qui ne sont pas passives, cette dispo-

§ 1. *Que nous pouvons posséder.* Le texte n'est pas aussi formel; mais les exemples qui suivent justifient l'addition que j'ai cru devoir faire. — *Naturelles et innées.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Résultent d'un apprentissage.* La distinction n'est peut-être pas assez marquée; l'art de jouer de la flûte est bien aussi le résultat d'une étude et d'un apprentissage. — *Qu'on acquiert par l'étude.* J'ai ajouté ces mots. — *Cette dispo-*

sition antérieure n'est pas nécessaire. [2]Le possible est toujours possible relativement à une certaine chose, dans un certain moment, d'une certaine façon, c'est-à-dire, avec toutes les circonstances que comporte sa définition entière. Or, il y a des êtres doués de raison qui ont l'initiative du mouvement; et les facultés de ceux-là s'exercent rationnellement. Mais il y a aussi des êtres privés de raison; et leurs facultés, ou puissances, s'exercent sans que la raison intervienne. Les premières de ces facultés sont de toute nécessité dans un être animé; les autres peuvent exister à la fois, soit dans les êtres animés, soit dans les êtres sans vie. [3]Pour les êtres sans vie, il y a nécessité, du moment que le patient et l'agent se rencontrent, comme ils le peuvent, que l'un agisse et que l'autre souffre. Mais pour les facultés rationnelles, ce n'est pas une condition nécessaire. En effet, toutes les

sition antérieure. Le texte grec a simplement un pronom neutre indéterminé.

§ 2. *Sa définition entière*. C'est la force de l'expression grecque, qui dit plus que Définition. — *Des êtres doués de raison*. Cette expression générale s'étend jusqu'aux animaux, et ne se borne pas aux hommes. — *Privés de raison*. Ceci doit s'entendre des êtres inanimés, le feu, par exemple, comme la suite le prouve. Le sens est d'ailleurs très clair.

§ 3. *Le patient et l'agent*. Alexandre d'Aphrodise cite pour exemples le feu et le combustible; dès que tous deux se rencontrent dans les circonstances favorables, l'un brûle, l'autre est brûlé, l'action et la passion s'exerçant sur-le-champ, et par une inévitable nécessité. — *Les facultés irraisonnables*. Ma traduction est un peu plus précise que le texte; mais le sens est clair, quoiqu'en notre langue l'expression puisse paraître un peu étrange. Je n'ai pas voulu traduire : « Les forces irrationnelles », parce que cette forme de langage aurait pu sembler trop moderne.

§ 4. *Les deux contraires à la fois*. Les êtres doués de raison et d'intelligence peuvent produire indifféremment l'un ou l'autre des contraires, mais non pas les deux à la fois. — *Ou le désir ou la préférence réfléchie*. Voir la *Morale à Nicomaque*, liv. VI, ch. I, § 1, p. 195 de ma traduction. — *Il y a nécessité qu'il fasse la chose*. L'expression est bien forte, et c'est peut-être ne pas tenir assez de compte du libre arbitre de l'homme.

§ 5. *Dans la mesure même où*

facultés irraisonnables ne sont faites que pour produire, chacune, l'action unique qui leur est propre, tandis que les facultés rationnelles sont capables des contraires. [4]Cependant, on ne peut pas dire que, par suite, ces facultés iront jusqu'à produire les deux contraires à la fois, puisque c'est d'une absolue impossibilité. Mais il y aura toujours nécessairement un des principes qui l'emportera, et qui restera le maître : je veux dire que ce sera, ou le désir, ou la préférence réfléchie. Quel que soit donc l'objet du désir, on le satisfera toujours souverainement, quand on sera en mesure de le pouvoir, et qu'on sera à portée du patient qui doit souffrir l'action. Par conséquent, pour tout être qui peut agir rationnellement, il y a nécessité qu'il fasse la chose qu'il désire, du moment qu'il a la puissance de la faire, et qu'il la fasse dans la mesure où il a cette puissance. [5]Or, on a la puissance d'agir, dès que le patient est

présent, et qu'il est dans les conditions voulues. Si toutes ces conditions ne se rencontrent pas, on ne pourra point faire la chose. Il est bien entendu, d'ailleurs, sans qu'on ait besoin de l'ajouter, qu'il faut aussi qu'il n'y ait aucun empêchement extérieur; car l'être a la puissance de faire dans la mesure même où cette puissance existe. Ce n'est pas un pouvoir absolu qu'il possède; mais ce pouvoir dépend de certaines circonstances, parmi lesquelles sont compris aussi les obstacles que le dehors peut opposer, puisque ces obstacles suppriment, pour la chose, quelques-unes des conditions essentielles de sa définition. [6] Aussi, on aurait beau vouloir tout à la fois les deux choses et désirer les faire, on n'en fera pas deux simultanément, pas plus qu'on ne fera les contraires; car ce n'est pas de cette façon qu'on en a la puissance simultanée; il n'existe pas de puissance qui soit en état de les faire toutes deux à la fois, puisqu'on ne fait jamais les choses que comme on a la puissance de les faire.

cette puissance existe. J'ai adopté la légère correction admise ici par M. Bonitz, qui s'appuie lui-même sur Alexandre d'Aphrodise.

§ 6. *La puissance simultanée*. On ne peut faire les deux contraires que successivement, en réalité; mais, en puissance, on a la faculté des deux à la fois. C'est comme la matière qui peut indifféremment recevoir un des deux contraires, mais tour à tour, et non simultanément, parce que la matière aussi n'est qu'en puissance, comme Aristote l'a dit si souvent.

CHAPITRE VI

De l'Acte et de ses nuances diverses; distinction de l'acte et de la puissance; exemples de différents actes opposés à la simple faculté; puissances corrélatives aux actes; application spéciale des mots d'Acte et de Puissance à l'infini; des différentes sortes d'actions qui supposent toujours le mouvement; des actions qui ne le supposent pas; tout mouvement est nécessairement incomplet; distinction qu'on doit faire entre l'acte et le mouvement; résumé de cette discussion.

[1] Après avoir étudié la puissance qui est relative au mouvement, analysons l'acte lui-même; et montrons ce que nous entendons par l'Acte, et ce qu'il est dans ses modifications diverses. Ces divisions, en effet, nous feront voir clairement, et du même coup, que le possible n'est pas simplement, pour nous, ce qui naturellement peut mouvoir une autre chose ou être mû par elle, soit absolument, soit dans une certaine mesure, mais aussi que le mot de Possible a, selon nous,

§ 1. *Après avoir étudié*. Voir plus haut, ch. I, § 3. — *Qui est relative au mouvement*. C'est-à-dire, celle qui passe à l'acte, et qui, de simplement possible, devient actuelle. — *Ce que nous entendons par l'acte*. C'est l'objet spécial de ce chapitre; mais l'explication peut ne pas sembler suffisante. — *Mouvoir... ou être mû*. Selon que le possible se rapporte à l'action ou à la passion. — *Mais aussi*... J'ai dû développer ici le texte, qui est très-concis. — *Dans nos études*. Ceci peut se rapporter au liv. V,

une seconde signification. Aussi bien, dans nos études, avons-nous déjà touché ces sujets. [2] L'acte d'une chose veut dire qu'elle n'est pas dans cet état où nous disons d'elle qu'elle est en simple puissance. Or, nous disons d'une chose qu'elle est en puissance, quand nous disons, par exemple, que la statue d'un Hermès est dans le bois, comme la moitié d'une ligne est dans la ligne entière, parce qu'elle pourrait en être tirée. On dit de même de quelqu'un qu'il est savant, même lorsqu'il ne pratique pas actuellement la science, mais parce qu'il pourrait la pratiquer à un certain moment.

[3] Le sens que nous voulons donner au mot d'Acte deviendra manifeste par l'induction appliquée aux exemples particuliers, sans, d'ailleurs, qu'on puisse prétendre arriver en tout cela à une définition très-spéciale, et sans vouloir plus que des analogies générales. L'acte, c'est, par exemple, le rapport de l'ouvrier qui construit effectivement à celui qui peut construire;

ch. XII, où est donnée la définition de la puissance.

§ 2. *L'acte d'une chose.* La définition de l'acte par la puissance n'est peut-être pas très régulière, puisque l'acte est l'opposé de la puissance, et qu'on pourrait tout aussi bien définir la puissance en disant qu'elle est l'opposé de l'acte. — *La moitié d'une ligne.* Ou du Diamètre. Le texte est indéterminé. — *Il ne pratique pas actuellement la science.* Le texte grec n'a qu'un seul mot; la traduction littérale serait : « Il ne spécule pas ».

§ 3. *Aux exemples particuliers.* Qui suivent et qui en effet sont très-clairs. — *Qui construit... qui peut construire.* Ce peut être, ou

le rapport de l'homme qui est éveillé à celui qui dort; le rapport de l'homme qui regarde à celui qui ferme les yeux, tout en ayant le sens de la vue. C'est encore le rapport de l'objet tiré de la matière à la matière elle-même; enfin, c'est le rapport de ce qui est travaillé à ce qui ne l'est pas. [4] Des deux membres de cette différence, que l'un soit, pour nous, l'Acte tel que nous le définissons, et que l'autre soit simplement le Possible. Du reste, toutes choses ne sont pas en acte de la même manière, et elles ne le sont quelquefois que proportionnellement, comme lorsqu'on dit que, de même que telle chose est dans telle chose ou relativement à telle chose, de même une seconde chose est dans telle autre, ou relativement à telle autre. Car tantôt l'acte, c'est le mouvement selon la puissance; tantôt, c'est l'existence, par rapport à une matière quelconque.

[5] Quant à l'infini et au vide, et aux choses de

des ouvriers différents, ou le même ouvrier, considéré à des moments et sous des aspects divers.

§ 4. *Des deux membres de cette différence.* Dans les exemples cités, le premier membre montre l'acte, c'est-à-dire l'action, proprement dite et présente, d'une faculté quelconque; le second montre la faculté à l'état virtuel; elle pourrait agir, mais elle n'agit pas; elle est latente, au lieu d'être effective. — *Simplement.* J'ai ajouté ce mot. — *L'existence par rapport à une matière.* La matière est uniquement en puissance; l'existence est au contraire une actualité réelle et complète, une réalisation de la puissance, une Entéléchie.

§ 5. *Quant à l'infini et au vide.*

cet ordre, on leur applique les mots d'Acte et de Puissance dans une autre acception qu'à la plupart des êtres, quand, par exemple, on dit d'un être qu'il voit, ou qu'il marche, ou qu'il est vu. Ces choses, en effet, peuvent être vraies, ou d'une manière absolue, ou seulement à un moment donné. On dit d'une chose, tantôt qu'elle est visible, parce qu'elle est vue effectivement; et tantôt, on le dit parce qu'elle pourrait être vue. [6] Mais on ne dit pas de l'infini qu'il est en puissance parce qu'il pourrait avoir effectivement une existence séparée et individuelle, mais seulement parce qu'il peut être conçu comme tel par la pensée. En effet, c'est parce que la division de l'infini ne peut jamais s'arrêter qu'on admet qu'un acte de ce genre est en puissance; mais ce n'est pas parce qu'il est séparé réellement.

Voir la *Physique*, liv. III, ch. VI, p. 96 de ma traduction, sur l'infini; et liv. IV, ch. VIII, p. 184, sur le vide. En se référant à ces passages, M. Bonitz trouve qu'Aristote traite ici bien légèrement (*mirâ levitate*) ces deux grandes questions de l'infini et du vide. Il croit que la notion de Puissance ne peut pas s'appliquer à l'infini dans le sens ordinaire de ce mot, qui indique toujours, dans la langue du Péripatétisme, le passage à l'acte, le mouvement qui réalise les choses. Mais l'infini ne peut jamais se réaliser; ou autrement, il cesserait d'être l'infini.

§ 6. *Séparée et individuelle.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *C'est parce que la division...* M. Bonitz repousse cet argument; et la divisibilité à l'infini ne lui semble pas répondre à la notion de Puissance, telle qu'Aristote l'a toujours exposée, puisque jamais l'infini ne peut parvenir à l'acte et à une complète réalisation; ce qui serait contraire à son essence.

[7] Jamais les actions qui ont une limite ne sont elles-mêmes un but; elles sont seulement des moyens pour arriver au but poursuivi. Par exemple, quand on cherche à se faire maigrir, c'est la maigreur qui est le but. Mais, si les choses qui font maigrir sont bien alors dans une sorte de mouvement, elles ne sont pas cependant la fin que le mouvement doit atteindre; cette tendance à la maigreur n'est pas une action; ou du moins, ce n'est pas une action complète,

§ 7. *Jamais les actions...* Ce paragraphe et les suivants, jusques et y compris le § 11, manquent dans beaucoup de manuscrits; et comme Alexandre d'Aphrodise ne commente pas ce long passage, on doit supposer que le manuscrit dont il se servait l'omettait aussi. Il y a donc lieu de révoquer en doute l'authenticité de cette fin du ch. VI. C'est bien cependant le style d'Aristote; c'est bien sa pensée, malgré les obscurités qui la voilent. Mais le texte est corrompu dans une foule de détails, et M. Bonitz n'hésite pas à dire qu'aucune autre partie de la *Métaphysique* n'offre autant d'incorrections de tout genre. Ce serait aller trop loin que de vouloir supprimer tout ce passage; mais M. Bonitz le refait dans une certaine mesure, et il en propose une rédaction nouvelle, calquée sur l'ancienne, dans son commentaire. J'ai suivi en partie dans ma traduction le texte ainsi rectifié; mais je reconnais toujours que, même après tous ces changements, il laisse beaucoup à désirer; et en somme, peut-être eût-il mieux valu le passer tout à fait sous silence, comme l'ont fait Alexandre d'Aphrodise et Bessarion. — *Qui ont une limite.* L'expression est un peu vague; mais on comprend assez la différence entre une limite et un but. — *On cherche à se faire maigrir.* On peut trouver que l'exemple a quelque chose de singulier; il eût été facile aussi d'en trouver un plus frappant. — *Les choses.* L'expression du texte est tout à fait indéterminée, et l'on pourrait entendre aussi qu'il s'agit des Êtres et des Organes qui maigrissent. Les choses qui font maigrir sont évidemment autre chose que la maigreur.

parce que cette action n'est pas le but. [8] Le but véritable, c'est l'action où est implicitement comprise la fin qu'on se propose. L'action est complète, par exemple, quand on dit : « Il voit, ou il a vu »; elle l'est aussi quand on dit : « Il réfléchit, il pense, il a pensé. » Elle ne l'est pas quand on dit : « Il apprend, ou il a appris, » pas plus qu'elle ne l'est quand on dit : « Il se guérit, ou il s'est guéri; il est heureux, ou il a été heureux; il est bien, ou il a été bien. »

[9] S'il n'en était pas ainsi, il faudrait qu'on cessât d'être ce qu'on est, comme cela a lieu quand on maigrit. Mais ici ce changement ne se produit pas; on vit actuellement heureux, et l'on a vécu heureux antérieurement. Aussi faut-il appeler ces phénomènes, les uns des mouvements, les autres des actes. [10] Tout mouvement est incomplet, comme le sont l'amaigrissement, l'étude, la marche, la construction. Ce sont là

néanmoins autant de mouvements; mais ces mouvements sont incomplets; car ce n'est pas dans un seul et même moment qu'on marche et qu'on a marché, qu'on bâtit et qu'on a bâti, qu'on devient quelque chose et qu'on est devenu, qu'on meut ou qu'on a mû soi-même. Évidemment, c'est un autre être qui meut, et un autre qui est mû. [11] Au contraire, c'est la même chose qu'on peut tout à la fois voir et avoir vue, qu'on pense et qu'on a pensée. Ici, c'est ce que j'appelle un acte; et là, ce que j'appelle un mouvement.

[12] D'après tout ce que nous venons de dire, et ce qu'on pourrait encore y ajouter, on doit se rendre assez bien compte de ce que c'est que d'être en acte, d'être actuellement.

§ 8. *Le but véritable.* Le texte n'est pas aussi net; je me suis décidé pour ce sens; mais je n'en suis pas parfaitement sûr. — *L'action est complète... elle ne l'est pas.* Les exemples qui sont allégués ne montrent pas assez clairement la différence que l'auteur veut faire saillir. — *Il apprend.* Ceci veut dire sans doute que l'étude, qui mène à la science, est une action incomplète; la science est le but, l'étude n'est qu'un moyen pour y arriver.

§ 9. *Qu'on cessât d'être ce qu'on est.* J'ai dû ici développer un peu le texte, pour le rendre plus intelligible. — *Les uns des mouvements, les autres des actes.* C'est bien là une distinction que l'auteur veut établir; mais on peut trouver qu'elle n'est pas établie suffisamment.

§ 10. *Tout mouvement est incomplet.* Parce que le mouvement n'est pas un but, mais qu'il conduit simplement à un but, qui est en dehors de lui. — *Ce n'est pas dans un seul et même moment.* Ces idées ne se suivent pas beaucoup entre elles.— *C'est un autre être.* Même remarque sur l'incohérence du texte.

§ 11. *C'est la même chose.* Ici encore, il est bien difficile de comprendre la vraie pensée du texte. On voit bien qu'il s'agit toujours de distinguer entre l'acte et le mouvement; mais les expressions dont se sert l'auteur sont bien insuffisantes.

CHAPITRE VII

Étude de la notion de Puissance; cas précis où une chose est ou n'est pas en puissance ; il faut pour que la chose soit dite en puissance que rien ne la sépare de l'acte; exemples divers cités à l'appui de la théorie; on peut toujours remonter à un primitif, qui n'est pas lui-même en puissance, mais qui est la source d'où vient, par intermédiaire, l'objet qui est vraiment et directement en puissance.

[1] Essayons de préciser les cas où l'on peut dire d'une chose qu'elle est en puissance, et les cas où elle n'y est pas; car elle ne peut pas y être à un moment quelconque indifféremment. Par exemple, l'élément de la terre est-il ou n'est-il pas en puissance un homme? La question pourrait surtout être faite quand l'élément de la terre est changé déjà en liqueur prolifique; mais, même dans ce cas, on ne saurait nier qu'il n'y ait tel moment où cette transformation ne puisse pas encore avoir lieu. Il en est en ceci comme

§ 1. *L'élément de la terre.* Il ne faut pas être trop étonné de cette étrange physiologie, qui donne l'élément terreux pour la matière des sécrétions du corps humain. Voir encore un peu plus loin, § 4. — *Où cette transformation.* Le texte n'est pas aussi formel. La transformation est celle de l'élément terreux en un germe humain. — *Comme en médecine.* Cette idée de la médecine est amenée bien brusquement, et la comparaison n'apporte pas plus de clarté dans la pensée. — *Par le médecin.* J'ai

en médecine. Tout être sans exception ne peut pas être guéri par le médecin, pas plus qu'il ne l'est au hasard; mais il y a tel être qui peut guérir, et l'on dit alors que cet être est guéri en puissance. [2] Pour tout ce que la pensée peut faire passer de la simple puissance à la réalité actuelle et complète, on peut dire qu'il suffit de le vouloir, pourvu toutefois qu'aucun obstacle extérieur ne s'y oppose. Mais ici, pour reprendre l'exemple de l'être qui est guéri, il faut que ce soit en lui qu'il n'y ait absolument rien qui s'oppose à sa guérison.

[3] Même remarque quand on dit d'une maison qu'elle est en puissance. Cela signifie qu'elle se réalisera, s'il n'y a rien, dans celui qui l'a conçue, ni dans la matière dont elle sera faite, qui s'oppose à ce que la maison se produise; et s'il n'y a rien, ni à ajouter, ni à retrancher, ni à

ajouté ces mots. — *Est guéri en puissance.* L'expression n'est peut-être pas tout à fait juste; l'être est plutôt « guérissable » que guéri.

§ 2. *La pensée.* Ou, la libre volonté de l'homme. — *A la réalité actuelle et complète.* Le texte dit seulement « à l'Entéléchie ». — *Pour reprendre l'exemple de l'être qui est guéri.* J'ai dû développer ici le texte, pour que la pensée fût plus claire. — *Que ce soit en lui.* La remarque est sans doute exacte; mais il est vrai aussi que, pour que la guérison ait lieu, il faut tout à la fois qu'il n'y ait pas d'obstacle extérieur, non plus que d'obstacle intérieur.

§ 3. *Quand on dit d'une maison qu'elle est en puissance.* Le texte est encore ici moins développé que ma traduction. — *Celui qui l'a conçue.* L'expression grecque n'est qu'un pronom neutre, dont le sens est tout à fait indéterminé; j'ai cru devoir le

changer, pour que la maison soit en puissance. On peut en dire encore autant de toutes les choses qui ont en dehors d'elles-mêmes le principe de leur production, et également de celles qui, ayant ce principe intérieurement en elles, se réalisent, s'il n'y a pas d'obstacle extérieur qui les en empêche. [4] Ainsi, la liqueur prolifique n'est pas encore en puissance, puisqu'auparavant il faut qu'elle soit déposée dans un autre être, et qu'elle y subisse un changement. C'est seulement lorsque, tout en conservant le même principe, elle est dans le lieu où elle doit être, qu'elle est alors réellement en puissance; et, pour qu'il en soit ainsi, il est besoin pour elle d'un autre principe. On peut également dire de la terre qu'elle n'est pas encore la statue en

préciser davantage. Mais Alexandre d'Aphrodise comprend ce passage autrement. Pour lui, le pronom neutre qu'emploie le texte ne signifie pas autre chose que la matière dont la maison sera faite, c'est-à-dire, les poutres, les pierres, les briques, etc. — *Soit en puissance.* Ou, plus simplement : « Soit possible ». — *On peut en dire encore autant.* La pensée n'est pas très claire, et il semble que ceci n'est qu'une répétition de ce qui a été dit plus haut, § 2.

§ 4. *N'est pas encore en puissance.* La pensée n'est peut-être pas très juste. La puissance existe indépendamment des circonstances extérieures, qui sont nécessaires à sa réalisation. — *Le même principe.* Il faudrait peut-être ajouter aussi : « Et les mêmes conditions ». — *De la terre.* Même remarque que plus haut, § 1, sur cette singulière genèse, qui prend la terre pour le principe matériel de toutes choses. — *Elle se change en airain.* C'est sans doute parce que les métaux se trouvent dans la terre que l'on croyait qu'elle les produit. C'étaient là les théories de l'Antiquité.

puissance, puisqu'il faut que préalablement elle se change en airain.

[5] L'objet que nous dénommons n'est pas, on peut dire, la chose même; mais il est fait de cette chose; et, par exemple, le coffre n'est pas bois, mais il est de bois; de même le bois n'est pas terre, mais il est de terre. Si la terre à son tour n'est pas, au même titre, un objet différent, et si elle est elle-même dénommée d'après un objet d'où elle sort, c'est toujours cet objet ultérieur qui est absolument en puissance. Ainsi, le coffre n'est pas en terre; il n'est pas terre non plus; mais il est en bois. C'est qu'en effet le bois est coffre, en puissance; il est la matière absolue du coffre pris lui-même absolument; de même aussi que tel bois particulier est la matière de tel coffre particulier. [6] S'il y a un terme primitif, qui ne soit plus dénommé par dérivation d'après une autre chose, et qui ne soit plus fait en cette chose, c'est qu'on est arrivé à la matière pre-

§ 5. *Il est fait de cette chose.* Aristote forge ici un mot nouveau, que j'ai dû paraphraser. — *N'est pas bois, mais il est en bois.* L'exemple est fort clair; mais il est assez étrange, bien qu'au fond l'observation soit exacte. — *Le coffre n'est pas en terre.* Parce que la terre est l'élément dernier du bois; mais c'est le bois et non la terre qui, en puissance, est coffre; en d'autres termes, qui peut devenir coffre.

§ 6. *On est arrivé à la matière première.* Comme dans l'exemple précédent, la terre serait la matière première du coffre, parce qu'elle est par supposition l'élément du bois, dont le coffre est fait. Le texte remonte même plus haut dans l'exemple qui suit, et la matière première du

mière. Si, par exemple, on dit que la terre est d'air, et que l'air ne soit pas le feu, mais qu'il soit fait de feu, le feu est alors la matière première, en tant qu'il est tel objet individuel et telle substance.

[7] Précisément, ce qui fait la différence entre l'universel et le sujet, c'est que l'un est un objet particulier, et que l'autre ne l'est pas. Ainsi, par exemple, le sujet qui subit les modifications, c'est l'homme, son corps, son âme; et la modification, c'est l'instruction, la blancheur, etc. L'instruction pénétrant dans le sujet, on ne dit pas que le sujet est l'instruction, mais on dit qu'il est instruit. On ne dit pas davantage que l'homme est la blancheur; on dit qu'il est blanc; pas plus qu'on ne dit qu'il est la marche et le mouvement; mais on dit qu'il marche et qu'il se meut, comme on disait tout à l'heure que l'objet est de telle ou telle chose. [8] Dans tous les cas de ce genre, le terme dernier, c'est la sub-

coffre serait le feu, d'où vient l'air, qui donne naissance à la terre, comme la terre produit le bois dont le coffre est formé. Il est inutile encore une fois d'insister sur ces bizarres théories, qui, d'ailleurs, ont duré jusqu'au seizième siècle.

§ 7. *C'est que l'un.* C'est-à-dire, le sujet. — *L'autre.* C'est-à-dire, l'universel, le genre ou l'espèce. — *C'est l'homme.* Homme est encore un terme universel, bien qu'il le soit moins qu'Animal; il aurait mieux valu prendre un terme purement individuel : Socrate, Coriscus, ou tout autre. — *De telle ou telle chose.* Le texte répète ici le mot forgé que j'ai signalé plus haut, § 4 : « Le coffre est de bois ».

§ 8. *C'est la substance.* En

stance; dans tous ceux qui ne sont pas de la substance, mais où il s'agit d'une certaine forme, et où il y a un attribut spécial, le terme dernier est la matière et la substance matérielle. C'est que l'on a bien raison de déterminer l'objet, dont on dit qu'il est fait de telle chose, par la matière qui le compose et par les qualités qu'il a; car la matière et les qualités qu'elle peut avoir sont indéterminées.

[9] En résumé, nous avons exposé dans quels cas il faut dire qu'une chose est en puissance, et dans quels cas elle n'y est pas.

d'autres termes, le sujet, qui reçoit les qualités et qui est individuel. Le terme dernier pourrait être appelé aussi le terme premier, selon que l'on commencerait la série par l'individu, en remontant jusqu'à l'universel, ou selon que l'on descendrait de l'universel à l'individu, comme l'auteur le fait ici. — *De déterminer.* Il y a des manuscrits qui ont ici une négation; mais le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise ne connaît pas cette négation, et la plupart des éditeurs l'ont repoussée; ce qui ne veut pas dire qu'à un certain point de vue, il ne fût possible de la soutenir. — *La matière et les qualités... sont indéterminées.* Pour la matière, c'est toujours ainsi qu'Aristote la considère; pour les qualités, comme la blancheur, la rondeur, etc., elles sont indéterminées, en ce sens que ce sont des termes universels, applicables à une foule d'objets, sans être elles-mêmes des objets déterminés au sens réellement individuel.

CHAPITRE VIII

Antériorité de l'Acte sur la Puissance; démonstration de ce principe au point de vue de la raison, et au point de vue du temps; l'être en puissance vient toujours d'un être actuellement réel; réfutation d'un sophisme qui nie la possibilité de la science; l'acte est antérieur à la puissance sous le rapport de la substance; la postériorité de génération n'empêche pas l'antériorité d'espèce et de substance; procédé de la nature; l'Hermès de Pauson; étymologie du mot d'Acte et sens précis qu'il faut y donner; actes qui n'ont pas de conséquences hors d'eux-mêmes; actes qui produisent des conséquences extérieures; on peut quelquefois remonter d'acte en acte jusqu'au moteur premier et éternel; rien d'éternel n'est en puissance; ou du moins il n'est en puissance que partiellement; toutes les choses éternelles sont en acte; le soleil, les astres, le ciel entier, sont toujours en action; critique des philosophes physiciens, qui redoutent la fin des choses; mouvement indéfectible de la terre et du feu; critique de la théorie des Idées; résumé de cette discussion.

[1] D'après ce que nous avons dit plus haut, sur les acceptions diverses du mot d'Antérieur, on doit bien voir que l'acte est antérieur à la puissance. Et quand je dis Puissance, je n'entends pas parler uniquement de cette puissance déter-

§ 1. *Plus haut*. Voir liv. V, ch. XI, la définition du mot Antérieur, et ses acceptions diverses. — *Que nous avons appelée*. Voir plus haut, ch. I, § 5. — *Ou en tant qu'autre*. J'adopte ici la même variante que pour le passage qui vient d'être cité. — *De tout principe quelconque*. Soit qu'il agisse dans l'individu lui-

minée que nous avons appelée le principe du changement dans un autre en tant qu'autre; mais je veux parler, en général, de tout principe quelconque de mouvement, ou d'inertie. [2] La nature en est aussi au même point; car elle appartient au même genre que la puissance; et elle aussi est un principe de mouvement. Seulement, ce n'est pas dans un autre; c'est dans l'être lui-même, en tant qu'il est ce qu'il est. Pour toute puissance ainsi entendue, l'acte est antérieur, à la fois, pour la raison et substantiellement. Sous le rapport du temps, l'acte est tantôt antérieur, et tantôt, il ne l'est pas.

[3] Il est facile de voir que, au point de vue de la raison, l'acte est antérieur à la puissance; car l'idée première de puissance s'attache exclusivement à ce qui est en état de passer à l'acte. En effet, on n'appelle Constructeur que celui

prendre même, soit qu'il agisse au dehors.

§ 2. *La nature*. M. Bonitz cite un passage du *Traité du ciel*, qui explique bien clairement ce qu'il faut entendre ici par Nature; voir ce traité, liv. III, ch. II, § 11, p. 242 de ma traduction. La nature d'un être est le principe intérieur qui peut causer en lui le changement, sans l'intervention d'aucune force extérieure. La puissance est, dans l'être, ce qui peut amener un changement avec le concours du dehors et sur le dehors. Pour la définition du mot de Nature, voir plus haut liv. V, ch. IV. — *Pour la raison... substantiellement... sous le rapport du temps*. Voilà le trois points de vue qui vont être expliqués dans ce qui suit.

§ 3. *Au point de vue de la raison*. Ou « de la notion ». — *A ce qui est en état de passer à l'acte*. Par conséquent, la notion d'Acte est antérieure à celle de Puissance, puisqu'on ne peut com-

qui est en état de pouvoir construire; on n'appelle Voyant que celui qui peut voir ; Visible, que ce qui peut être vu; et ainsi de même pour tout le reste. Par conséquent, la notion rationnelle de l'acte est nécessairement antérieure à celle de puissance; et la connaissance de l'acte est nécessairement aussi antérieure à la connaissance du possible.

[4] Sous le rapport du temps, voici comment l'acte est antérieur à la puissance; c'est que l'être qui produit un autre être, identique en espèce, si ce n'est numériquement, est antérieur à cet être. Je veux dire que, relativement à cet homme individuel qui existe actuellement, relativement à ce pain que j'ai sous les yeux, relativement à ce cheval, relativement à cet être qui voit, la matière, le blé et l'être capable de voir sont chronologiquement antérieurs. Les éléments qui, en puissance, sont déjà l'homme, le pain et l'être voyant, n'existent pas encore en acte et en fait.

cette dernière notion que grâce à la première, antérieurement comprise. — *La notion... la connaissance.* La nuance entre les deux expressions n'est pas assez marquée; je n'ai pas voulu la marquer davantage dans ma traduction. — *La connaissance de l'acte.* Le texte grec n'est pas aussi développé.

§ 4. *Sous le rapport du temps.* Voir le § 2. — *Si ce n'est numériquement.* M. Schwegler trouve que ces mots sont peu utiles, et il croit que c'est une interpolation, qu'on pourrait supprimer sans inconvénient. — *En fait.* Ces mots ne sont pas dans le texte grec, et ce n'est dans ma traduction qu'une paraphrase et une formule, un peu plus claire que la précédente.

[5] Mais il y a d'autres êtres actuels d'où ils sont sortis et qui, sous le rapport du temps, doivent les avoir précédés; car, si toujours c'est de l'être en puissance que vient l'être en acte, ce n'est que grâce à l'influence préalable d'un être qui lui-même est en acte également. Ainsi, un homme vient d'un homme, le musicien vient du musicien, quelque agent primitif étant toujours la cause du mouvement, et le moteur devant toujours exister antérieurement en acte.

[6] Dans nos études sur la substance, il a été démontré que tout phénomène, qui se produit, vient de quelque chose sous l'action de quelque chose, et que la chose produite doit être d'une espèce identique à la cause d'où elle sort. C'est là ce qui fait qu'il semble impossible d'être constructeur, si l'on n'a déjà rien construit, d'être joueur de lyre, si l'on n'a déjà joué de la lyre, puisque celui qui apprend à jouer de la lyre apprend à en jouer en en jouant. Et de même

§ 5. *L'influence préalable.* J'ai ajouté l'épithète, qui me semble ressortir nécessairement du contexte. — *Le musicien.* On pourrait entendre aussi : « le savant, l'homme instruit ». En d'autres termes, l'instruction reçue suppose toujours quelqu'un qui la donne, et le savant nécessairement vient du savant.

§ 6. *Dans nos études sur la substance.* Voir plus haut liv. VII, ch. VII, § 1. — *A la cause d'où elle sort.* Le texte est moins précis. — *D'être constructeur.* C'est-à-dire, d'être supposé capable de construire. Il faut que l'artiste ait déjà prouvé son talent par quelque œuvre, pour qu'on le juge capable d'en produire une nouvelle. — *Apprend à en jouer en en jouant.* Il semble donc qu'il a

pour tous les artistes. [7] De là, est venue cette assertion sophistique, à savoir qu'il n'est pas besoin de posséder une science pour faire tout ce que cette science doit enseigner; car, dit-on, celui qui apprend une chose ne la possède point. Sans doute; mais comme, pour tout phénomène qui se produit, il faut un phénomène qui l'ait précédé, et comme, pour tout ce qui se meut, en général il y a un mouvement antérieur, principe qui a été prouvé dans notre *Traité du Mouvement,* il s'ensuit que, même lorsqu'on apprend une chose, on la sait déjà en partie nécessairement.

[8] Ainsi donc, ces considérations nous montrent encore qu'à ce point de vue l'acte est antérieur à la puissance, sous le rapport de la génération et du temps. [9] Mais il ne l'est pas moins sous le rapport de la substance. D'abord, on peut remarquer que les êtres qui sont postérieurs en

déjà ce talent, qu'il cherche à acquérir.

§ 7. *Cette assertion sophistique.* MM. Bonitz et Schwegler rappellent avec raison la théorie de la réminiscence dans le *Ménon* de Platon; voir la traduction de M. Victor Cousin, pp. 173 et suivantes. — *Notre Traité du Mouvement.* C'est la *Physique,* liv. VI, ch. x, § 1, p. 379 de ma traduction.

§ 8. *De la génération et du temps... de la substance.* Un peu plus haut, § 2, les divisions ne sont pas tout à fait les mêmes; au lieu de la Génération, c'est la Raison, ou la définition.

§ 9. *Postérieurs en génération.* C'est-à-dire, « qui se produisent plus tard ». J'ai conservé la formule grecque, bien qu'un peu obscure, parce que les exemples suivants l'éclaircissent complètement.

génération sont, au contraire, antérieurs par l'espèce et par la substance. Ainsi, l'homme fait est antérieur à l'enfant; l'homme est antérieur au germe d'où il vient; car l'un a la forme, que l'autre n'a pas encore. [10] C'est que tout phénomène qui se produit tend, et se dirige, vers un principe et vers une fin. Le principe, c'est le pourquoi de la chose, et la production n'a lieu qu'en vue de la fin poursuivie. Or, cette fin, c'est l'acte; et la puissance n'est compréhensible qu'en vue de l'acte. C'est qu'en effet ce n'est pas pour avoir la vue que les animaux voient; mais, au contraire, ils ont la vue afin de voir. De même, on ne possède la faculté de construire que pour construire effectivement; on n'a la faculté de spéculer scientifiquement que pour se livrer à la spéculation; mais on ne spécule pas la faculté de spéculer, à moins qu'on n'en soit

L'homme fait est postérieur en génération à l'enfant, puisque, avant d'arriver à l'âge adulte, il faut d'abord traverser l'enfance. — *Par l'espèce.* Peut-être vaudrait-il mieux traduire : « par la forme », comme à la fin de la phrase.

§ 10. *Tend, et se dirige.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Et la production.* Ou « la génération ». — *N'est compréhensible.* L'expression grecque est un peu plus vague. — *Pour avoir la vue.* La faculté de la vue est une simple puissance, dont l'acte de la vision est le vrai but. — *La faculté de spéculer scientifiquement.* Toute cette fin du § est obscure, et les efforts des commentateurs les plus sagaces n'ont pas réussi à l'éclaircir. Alexandre d'Aphrodise n'est pas à cet égard plus heureux que ses successeurs, et l'explication qu'il donne n'est guère plus satisfaisante. — *Qui s'exercent à la spéculation scientifique.* J'ai ajouté tout ce dévelop-

encore à s'exercer. Or, de ceux même qui s'exercent à la spéculation scientifique, on ne peut pas dire encore qu'ils spéculent, si ce n'est d'une certaine façon; et ils n'ont pas même besoin de spéculer pour se livrer à leur étude.

[11] Quant à la matière, elle est aussi en puissance, puisqu'elle peut arriver à la forme; mais lorsqu'elle est en acte, c'est qu'elle est déjà douée de la forme qu'elle doit avoir. De même encore pour toutes les autres choses, même pour celles dont la fin propre est un mouvement. [12] Aussi, la nature agit-elle absolument comme

pement, qui ne se trouve que très implicitement dans le texte, mais qui m'a paru nécessaire. — *Si ce n'est d'une certaine façon.* Ou plutôt, comme le dit Alexandre d'Aphrodise, « dans une si « faible mesure que cette spécu« lation est à peu près nulle, en « comparaison de la véritable et « complète spéculation, à laquelle « se livre le savant ». — *Pour se livrer à leur étude.* J'ai ajouté ces mots, qui me semblent ressortir du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 11. *Elle est aussi en puissance.* La pensée n'est pas assez nettement exprimée. L'auteur veut dire sans doute que, même pour la matière, l'acte est antérieur à la puissance. Il est bien subtil de dire que la forme existe avant la matière; ou alors, on semble retomber dans la théorie platonicienne des Idées. La matière ne reçoit l'existence que de la forme, qui vient se joindre à elle, et la tirer de la simple possibilité, où elle est comme si elle n'était pas. — *Pour toutes les autres choses.* L'expression est bien vague, et il aurait fallu la préciser davantage. — *Dont la fin propre est un mouvement.* Alexandre d'Aphrodise cite l'exemple de la danse, dont la fin est le mouvement, mais où cependant l'acte est encore antérieur à la puissance. Cette interprétation paraît bien peu naturelle.

§ 12. *Aussi, la nature.....* La pensée n'est pas exprimée d'une manière tout-à-fait complète ; et l'exemple de la nature ne paraît pas suffisamment amené. M. Bonitz comprend que la nature a atteint son but, quand elle a fait un homme doué de toutes ses fa-

ces maîtres qui, après s'être assurés que leurs élèves sont effectivement savants, pensent avoir atteint leur but. Si les choses, en effet, ne se passaient point ainsi, on retrouverait ici l'Hermès de Pauson; et pas plus pour la science que pour cette statue, on ne saurait si elle est dedans ou dehors. C'est l'œuvre qui est ici la fin ; et l'acte, c'est l'œuvre même, l'œuvre actuelle. [13] Voilà comment le mot même d'Acte est tiré de l'action qui exécute l'œuvre, et qu'il exprime la tendance à la réalisation complète de la chose. Il y a des cas où la fin dernière est l'usage; et c'est

cultés, sentant, voulant, agissant. — *L'Hermès de Pauson.* Les manuscrits varient sur le nom de l'artiste, et ils disent Pason ou Passon, aussi bien que Pauson; j'ai préféré ce dernier nom, parce qu'il est celui d'un peintre bien connu, qu'Aristote a cité plusieurs fois dans la *Politique,* liv. V, ch. v, § 7, p. 279 de ma traduction, 3e édition, dans la *Poétique,* ch. II, § 2, p. 10. Des commentateurs ont cru qu'il s'agissait ici, non d'un peintre comme était Pauson, mais d'un sculpteur: c'est le mot d'Hermès qui sans doute les aura trompés; mais on ne voit pas pourquoi un peintre n'aurait pas pu faire aussi bien qu'un sculpteur, et même mieux, le trompe-l'œil dont parle Alexandre d'Aphrodise. L'Hermès était fait de telle sorte qu'on ne savait si la statue était sous la pierre ou en dehors de la pierre. Mais ce pouvait être une pierre en peinture et non une pierre réelle; et il semble même que la peinture offrait plus de facilités que la sculpture pour produire un tel effet. Quoi qu'il en puisse être, l'auteur veut dire que, tant que le maître n'a pas constaté la science réelle et actuelle de ses élèves, on ne sait pas positivement s'ils ont la science ou s'ils ne l'ont pas. Mais exprimer ceci en disant que l'on ne sait si la science est dehors ou dedans, c'est tout au moins une formule singulière. — *C'est l'œuvre.* Entendez l'œuvre des élèves, faisant acte de science.

§ 13. *Le mot même d'Acte...* Dans notre langue, les mêmes rapprochements de mots peuvent avoir lieu: acte, action, actuel, etc., etc. — *La réalisation com-*

ainsi que la fin de la vue, c'est la vision, l'organe de la vue n'ayant pas d'autre fonction possible que la vision même. Dans d'autres cas, il y a quelque chose de produit en dehors de l'acte; ainsi, pour la faculté de construire, il se produit la maison, outre l'acte même qui la construit. [14] Dans le cas de la vision, il n'y en a pas moins une fin; mais dans le cas de la maison édifiée, la fin est plus marquée que la puissance. Ainsi, l'action de construire se manifeste dans la chose construite; cette action se produit, et elle existe, en même temps que la maison. Donc, toutes les fois qu'il se produit quelque réalité, en dehors même de l'usage de la faculté, l'acte se montre dans la chose qui a été faite, comme l'acte de bâtir se montre dans le bâtiment, comme le tissage se montre dans le tissu. Il en est de même pour une foule d'autres cho-

plète de la chose. Le texte dit en un seul mot : l'Entéléchie. — *La fin dernière est l'usage*. Voir un passage presque tout à fait semblable dans la *Morale à Eudème*, liv. VII, ch. XIII, § 1, p. 443 de ma traduction.

§ 14. *Dans le cas de la vision*. J'ai cru devoir préciser le texte, qui ne se sert que d'un adverbe indéterminé. — *Dans le cas de la maison édifiée*. Même remarque. — *Est plus marquée que la puissance*. Ici encore, ma traduction est plus développée et plus précise que le texte. MM. Schwegler et Bonitz ont remarqué tous deux qu'Alexandre d'Aphrodise avait fait quelque confusion dans ce passage, dont le sens d'ailleurs ne peut être douteux. — *Donc*.... Ceci peut paraître une répétition peu nécessaire de ce qui précède ; et l'on croirait que c'est une simple glose. D'ailleurs, Alexandre d'Aphrodise a déjà cette phrase dans son exemplaire, et il la commente. — *Que*

ses, et l'on peut dire, d'une manière générale, que le mouvement se montre dans le mobile qui est mû.

[15] Mais, pour les choses où il ne se produit pas une œuvre qui subsiste en dehors de l'acte même, l'acte est tout entier dans les êtres exclusivement. C'est ainsi que la vision est dans celui qui voit; la spéculation est dans l'esprit de celui qui spécule, comme la vie est dans l'âme. On peut même en dire autant du bonheur; car il est aussi une vie, et une vie d'un certain genre.

[16] Par conséquent, il est de toute évidence que la substance et la forme sont une sorte d'acte. Mais ce qu'il faut conclure non moins clairement de ces considérations, c'est que substantiellement l'acte est antérieur à la puissance, et qu'ainsi que nous l'avons démontré, il y a tou-

le mouvement... C'est la formule générale, dont on vient de citer quelques cas particuliers.

§ 15. *Dans les êtres*. L'expression du texte est vague, et j'ai dû la déterminer, d'après les exemples qui suivent. — *Exclusivement*. J'ai ajouté ce mot, qui me semble ressortir de tout le contexte. — *La spéculation*. Voir plus haut, § 10. — *Comme la vie est dans l'âme*. En considérant surtout l'âme comme le principe vital, ainsi que le fait Aristote dans le *Traité de l'Ame*. — *On peut même en dire autant du bonheur*. Le bonheur est, en effet, un sentiment tout intime, qui peut très bien ne se manifester par aucun signe extérieur. — *Une vie d'un certain genre*. C'est peut-être une simple glose. Voir la théorie générale du bonheur dans la *Morale à Nicomaque*, liv. IX et X.

§ 16. *L'acte est antérieur à la puissance*. C'est le principe que l'auteur a essayé d'établir dans tout ce chapitre. — *Ainsi que nous l'avons démontré*. Voir plus haut, §§ 3 et 4. — *Du moteur premier et éternel*. Voir sur cette grande théorie, qui est la plus

jours un acte qui chronologiquement est antérieur à un autre, jusqu'à ce qu'on arrive enfin à l'acte même du moteur premier et éternel.

[17] Ce qui prouve peut-être encore mieux la vérité de ce que nous disons sur la supériorité de l'acte, c'est que les choses éternelles sont, sous le rapport de la substance, antérieures aux choses périssables, et que rien de ce qui est éternel n'est en puissance. Et en voici la raison. Toute puissance comprend à la fois les deux termes de la contradiction; car ce qui ne peut pas être ne saurait appartenir à quoi que ce soit. Mais tout ce qui est possible peut aussi n'être pas en acte. Donc, ce qui est simplement possible peut être ou n'être pas; et, de cette manière, une même chose peut être et ne pas être. Dès lors, il est très possible que ce qui peut ne pas être ne soit point. Or, ce qui peut n'être point est périssable, ou d'une manière absolue, ou de cette façon où nous disons de lui qu'il peut ne pas être, ou relativement au lieu, ou à la quantité, ou à la

importante de la *Métaphysique*, le liv. XII, ch. VI et chapitres suivants.

§ 17. *De la supériorité de l'acte.* Le texte n'est pas tout à fait aussi explicite; mais le sens ne peut être douteux. — *Les deux termes de la contradiction.* En effet, le possible peut rester à l'état de possible et n'être jamais, tout aussi bien qu'il peut être, en arrivant à l'acte et en se réalisant. Il y a donc, en effet, une alternative. — *Appartenir à quoi que ce soit.* Il semble qu'il aurait mieux valu dire d'une manière générale

qualité. Mais il est périssable absolument lorsqu'il est périssable dans sa substance même. [18] Ainsi, il n'y a jamais de chose absolument impérissable qui puisse être absolument en puissance; mais rien ne s'oppose à ce qu'elle soit en puissance à certains égards, par exemple, sous le rapport de la qualité ou du lieu. Toutes les choses éternelles sont donc actuelles. Quant aux choses nécessaires, elles ne peuvent pas non plus être en puissance, puisque ce sont là les principes premiers, et que si les principes n'existaient pas, rien ne pourrait exister sans eux.

[19] A plus forte raison, le mouvement n'a-t-il pas la puissance d'être ou de n'être pas, s'il s'agit d'un mouvement éternel; et s'il s'agit d'un mobile qui soit éternellement mû, ce n'est pas

et absolue : « Ne peut jamais exister. »

§ 18. *A certains égards..... de la qualité ou du lieu.* Alexandre d'Aphrodise cite en exemple les deux grands corps de la lune et du soleil. Ainsi, la lune, impérissable et éternelle comme elle l'est, varie cependant en qualité, puisque tantôt elle est pleine et que tantôt elle ne l'est pas. Le soleil varie également de lieu, selon l'astronomie des Anciens ; et cependant il est impérissable et éternel, comme le ciel entier. — *Quant aux choses nécessaires.* Voir l'*Herméneia*, ch. XIII, p. 190 et suivantes de ma traduction. — *Elles ne peuvent pas non plus être en puissance.* L'idée même de nécessaire est contraire à celle de possibilité.

§ 19. *S'il s'agit d'un mouvement éternel.* Comme celui des astres dont le ciel est peuplé. Le mouvement est actuel et il est incessant; il n'y a pas lieu en ce cas à une simple puissance ; c'est-à-dire, ainsi que je l'ai ajouté dans ma traduction, ce mouvement ne peut pas indifféremment « être ou n'être pas » ; il est éter-

non plus en puissance qu'il est mû, si ce n'est pour le point d'où il part, et pour celui où il se dirige. Rien n'empêche d'ailleurs que sa matière ne soit en puissance. C'est ainsi que le soleil, les astres et le ciel entier sont toujours en acte; et il n'est pas à craindre que ce mouvement doive s'arrêter jamais, comme le redoutent les philosophes de la nature. Ces grands corps ne se fatiguent pas de leur action; car, pour eux, le mouvement n'est pas, comme pour les êtres périssables, subordonné à la possibilité de la contradiction, qui pourrait leur rendre fatigante la continuité de leur mouvement. [20] C'est en effet quand la substance d'une chose est matière et puissance, et qu'elle n'est pas en acte, que cette défaillance peut avoir lieu. Mais les corps même qui sont sujets au changement, comme la terre

nel et nécessaire. — *Si ce n'est pour le point d'où il part.* Si c'est bien là la pensée, comme je le crois, l'auteur veut dire que le sens du mouvement pourrait seul varier, mais que le mouvement en lui-même est indéfectible. — *Sa matière ne soit en puissance.* Le texte n'est pas aussi formel; mais cette interprétation me semble tout à fait confirmée par le § suivant. — *Les philosophes de la nature.* Alexandre d'Aphrodise pense qu'Aristote veut désigner ici Empédocle et ses partisans. — *Ces grands corps ne se fatiguent point.* Voir le *Traité du Ciel*, liv. II, ch. I, § 3, p. 116 de ma traduction. — *La possibilité de la contradiction.* C'est-à-dire qu'ils sont toujours en acte, et qu'ils ne peuvent pas tantôt être et tantôt n'être point. Les conditions qui leur sont éternellement imposées ne varient pas.

§ 20. *Cette défaillance.* C'est-à-dire, la fatigue dont il vient d'être question. — *Le mouvement qui les anime.* Le mouvement de la terre, c'est uniquement ici de tomber en bas; le mouvement du feu, c'est de s'élever en haut,

et le feu, se rapprochent des corps impérissables, et ils les imitent. En effet la terre et le feu sont toujours en acte, parce qu'ils ont en soi, et par eux-mêmes, le mouvement qui les anime. Quant aux autres puissances, elles supposent toutes, d'après ce que nous en avons dit, l'alternative des contraires; car ce qui peut produire telle sorte de mouvement peut aussi ne pas le produire. C'est là ce qui se passe dans les cas où la raison peut intervenir; mais, quant aux puissances irrationnelles, il faut qu'elles soient présentes, ou ne le soient pas, pour déterminer l'un ou l'autre contraire, tout en restant les mêmes.

[21] Si donc il y avait des natures, ou des substances, du genre de celles qu'imaginent les partisans par trop logiques des Idées, il y aurait un être possédant la science plutôt qu'il n'y aurait de science en soi; il existerait un être qui serait mû plutôt qu'il n'y aurait de mouvement en soi; car ces êtres seraient alors bien davan-

d'après les théories de physique adoptées par les Anciens. — *Quant aux autres puissances.* C'est-à-dire, quant aux genres divers de possibilités. — *Ce que nous en avons dit.* Voir plus haut, ch. II. — *L'alternative des contraires.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Où la raison peut intervenir.* Plus haut, ch. II, § 1, Aristote a distingué les puissances douées de raison et les puissances irrationnelles ; voir aussi ch. VII, § 2.

§ 21. *Par trop logiques.* Alexandre d'Aphrodise comprend que le mot du texte exprime les Mathématiques, plutôt que la Logique.

tage des actes et des réalités, tandis que la science et le mouvement n'en seraient que des puissances. [22] Concluons donc que l'acte est évidemment antérieur à la puissance, et à tout principe qui peut produire un changement quelconque.

L'interprétation que je donne peut s'appuyer spécialement sur deux passages du liv. XIII, ch. v, § 6, et ch. VIII, § 18.

§ 22. *Concluons donc.* Résumé plus net que la discussion qui l'amène. — *Un changement quelconque.* Qui fait passer les choses de la puissance à l'acte et réalise leur forme.

CHAPITRE IX

L'acte du bien vaut mieux que la simple puissance du bien ; la puissance peut être l'un ou l'autre des contraires ; et comme l'un des deux contraires est le bien, il est supérieur à ce qui pourrait aussi être le mal ; en fait de mal, l'acte est pire que la puissance ; le mal ne peut se trouver, ni dans les principes, ni dans les choses éternelles ; en réalisant les choses, on peut se convaincre que l'acte est au-dessus de la puissance; exemples divers pris dans la géométrie.

[1] L'acte d'une puissance louable et bonne est toujours meilleur et plus louable qu'elle; voici ce qui le prouve. Tout ce qui n'est qu'à l'état de simple puissance peut réaliser également les contraires. Ainsi, l'être dont on dit qu'il peut être en santé, est aussi le même être qui peut être malade; et il a ces deux possibilités à la fois; car c'est une seule et même puissance que celle de se bien porter ou d'être malade, d'être en repos ou en mouvement, de bâtir la maison ou de l'abattre, d'être bâtie ou d'être abattue. [2] Ainsi, la faculté de pouvoir les contraires est simul-

§ 1. *Louable et bonne.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Qui peut être malade.* J'ai admis la légère correction proposée par M. Bonitz ; M. Schwegler l'approuve aussi, quoiqu'il ne l'ait pas admise dans son texte. — *Une seule et même puissance.* Ou Possibilité.

§ 2. *De pouvoir les contraires.*

tanée. Mais ce qui est impossible, c'est que les contraires eux-mêmes le soient. Lesactes ne peuvent pas coexister davantage, attendu qu'on ne peut pas, par exemple, être tout à la fois malade et bien portant. Il y a donc nécessité que l'un de ces contraires soit le bien; mais la puissance s'applique indifféremment aux deux à la fois, ou ne s'applique même à aucun des deux. L'acte est donc au-dessus de la puissance.

[3] Par une suite nécessaire, quand il s'agit du mal, l'accomplissement de la chose et l'acte valent moins que la simple puissance ; car le pouvoir comprend à la fois les deux contraires. Le mal n'existe donc pas indépendamment des choses réelles ; car le mal est par sa nature postérieur à la puissance. Aussi, dans les choses de principes comme dans les choses éternelles, n'y

C'est l'expression même du texte. — *Il y a donc nécessité.* Il ne paraît pas que cette conclusion soit absolument nécessaire d'une manière générale ; lés deux contraires peuvent être également indifférents ; ni l'un ni l'autre ne sont, ni bien, ni mal. — *L'acte est donc au-dessus de la puissance.* Il s'agit ici du bien, tandis qu'au contraire l'acte est au-dessous de la puissance quand il s'agit du mal.

§ 3. *Quand il s'agit du mal.* Cette restriction justifie l'explication donnée au § précédent. — *Le pouvoir comprend à la fois les deux contraires.* Et par suite, ce qui peut être mal peut aussi être bien, tandis que le mal, une fois réalisé, n'est plus que le mal. — *Des choses réelles.* Le texte dit simplement : « Des choses ». Il semble que l'on pourrait en dire autant du bien, puisque ce qui peut être bien peut aussi être mal. M. Schwegler remarque avec raison que la pensée de ce passage n'est pas assez claire. — *Postérieur.* Ou inférieur. — *Les choses de principes.* C'est la traduction exacte de l'expression grecque,

a-t-il point de mal, point de faute, point de corruption; car la corruption fait certainement partie du mal.

[4] C'est aussi par l'actualité et la réalisation qu'on trouve les propriétés des figures géométriques, puisque c'est en divisant ces figures qu'on arrive à comprendre leurs propriétés. Si elles étaient toujours décomposées, elles seraient toujours d'une pleine évidence; mais, quand elles ne sont pas décomposées, elles ne sont évidentes qu'en puissance. Par exemple, pourquoi le triangle a-t-il ses angles égaux à deux

qui est également bien vague, quoique la pensée ne puisse pas être douteuse.

§ 4. *Par l'actualité et la réalisation.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Bien que les développements qui vont suivre soient fort ingénieux, on peut trouver qu'ils sont ici un peu déplacés, et l'on pourrait soupçonner une interpolation. — *En divisant ces figures.* Comme on peut le voir par les exemples qui vont être cités. Cependant ce ne sont pas de simples divisions; ce sont plutôt des constructions géométriques. — *Qu'en puissance.* Voilà par où les considérations mathématiques se rattachent au sujet de ce chapitre. — *Si l'on élève une droite.* Le texte ne dit que cela ; mais il est bien entendu que cette droite est parallèle à un des côtés du triangle. — *Les trois lignes sont égales.....* Le texte peut paraître obscur à cause de sa concision. Comme le remarque Alexandre d'Aphrodise, il me semble qu'en faisant la figure géométrique, on peut le rendre fort clair. La figure consiste en ceci : un diamètre étant donné dans un cercle, on joint un point de la circonférence et les extrémités du diamètre par des lignes droites ; on obtient ainsi un angle dont le sommet est sur la circonférence. Les deux rayons qui forment le diamètre, et le rayon qui est élevé du centre perpendiculairement, sont tous trois égaux; la perpendiculaire divise l'angle en deux parties égales, et l'on obtient par là deux triangles isoscèles. On prolonge un des côtés de l'angle au sommet en dehors du cercle. Un coup d'œil jeté sur cette figure dé-

droits? C'est que tous les angles faits d'un seul côté d'une même ligne équivalent à deux droits. Si l'on élève une droite sur un côté du triangle, il suffit d'un coup d'œil pour que sur-le-champ la démonstration soit de toute évidence. Pourquoi l'angle inscrit dans le demi-cercle est-il toujours un angle droit? C'est que, dès qu'on remarque que les trois lignes sont égales, deux qui sont la base et une perpendiculaire élevée du centre, on voit immédiatement la solution, pour peu qu'on sache de géométrie.

5 Par conséquent, il est de toute évidence que c'est en réalisant les choses qui ne sont qu'en puissance, qu'on arrive à les comprendre ; et cela tient à ce que la pensée est un acte de réalisation. Donc, en résumé, la puissance vient de

montre la vérité du théorème, mais à la condition qu'on sache d'abord que la mesure d'un angle inscrit est toujours la moitié de l'arc compris entre ses côtés. Ici l'angle comprend la demi-circonférence ; et, comme les angles tracés des deux côtés de la perpendiculaire sont des angles droits, qui embrassent toute la demi-circonférence, il s'ensuit que l'angle inscrit dans la demi-circonférence doit être un angle droit, c'est-à-dire la moitié des deux. Alexandre d'Aphrodise rappelle la démonstration du III[e] livre d'Euclide ; c'est la proposition XXXI[e]. — *Pour peu qu'on sache de géométrie.* Et qu'on possède, par exemple, la théorie des triangles rectilignes.

§ 5. *Les choses qui ne sont qu'en puissance.* Dans le cas particulier dont il s'agit, on réalise les choses en faisant les constructions géométriques qui sont nécessaires à la démonstration. On est en puissance de la solution cherchée ; mais, pour l'obtenir en fait, il faut tracer les figures qui la font saillir aux yeux de quiconque possède quelques notions de géométrie. — *La puissance vient de l'acte.* Le mot de Puis-

l'acte ; et c'est pour cela qu'on connaît les choses en les faisant. L'acte considéré numériquement est, d'ailleurs, postérieur à la puissance, sous le point de vue de la production.

sance semble avoir ici un sens un peu différent du sens ordinaire ; et, d'après l'exemple précédent, il paraîtrait que c'est plutôt l'acte qui vient de la puissance. — *L'acte considéré numériquement.* C'est-à-dire, l'être actuel et particulier ; pour être, il faut d'abord qu'il soit possible. M. Bonitz trouve la dernière proposition bien peu intelligible ; et il ne voit pas comment elle se lie à ce qui précède. Je partage tout-à-fait son avis.

droits? C'est que tous les angles faits d'un seul côté d'une même ligne équivalent à deux droits. Si l'on élève une droite sur un côté du triangle, il suffit d'un coup d'œil pour que sur-le-champ la démonstration soit de toute évidence. Pourquoi l'angle inscrit dans le demi-cercle est-il toujours un angle droit? C'est que, dès qu'on remarque que les trois lignes sont égales, deux qui sont la base et une perpendiculaire élevée du centre, on voit immédiatement la solution, pour peu qu'on sache de géométrie.

5 Par conséquent, il est de toute évidence que c'est en réalisant les choses qui ne sont qu'en puissance, qu'on arrive à les comprendre ; et cela tient à ce que la pensée est un acte de réalisation. Donc, en résumé, la puissance vient de

montre la vérité du théorème, mais à la condition qu'on sache d'abord que la mesure d'un angle inscrit est toujours la moitié de l'arc compris entre ses côtés. Ici l'angle comprend la demi-circonférence ; et, comme les angles tracés des deux côtés de la perpendiculaire sont des angles droits, qui embrassent toute la demi-circonférence, il s'ensuit que l'angle inscrit dans la demi-circonférence doit être un angle droit, c'est-à-dire la moitié des deux. Alexandre d'Aphrodise rappelle la démonstration du IIIe livre d'Euclide ; c'est la proposition xxxie. — *Pour peu qu'on sache de géométrie.* Et qu'on possède, par exemple, la théorie des triangles rectilignes.

§ 5. *Les choses qui ne sont qu'en puissance.* Dans le cas particulier dont il s'agit, on réalise les choses en faisant les constructions géométriques qui sont nécessaires à la démonstration. On est en puissance de la solution cherchée ; mais, pour l'obtenir en fait, il faut tracer les figures qui la font saillir aux yeux de quiconque possède quelques notions de géométrie. — *La puissance vient de l'acte.* Le mot de Puis-

l'acte ; et c'est pour cela qu'on connaît les choses en les faisant. L'acte considéré numériquement est, d'ailleurs, postérieur à la puissance, sous le point de vue de la production.

sance semble avoir ici un sens un peu différent du sens ordinaire ; et, d'après l'exemple précédent, il paraîtrait que c'est plutôt l'acte qui vient de la puissance. — *L'acte considéré numériquement.* C'est-à-dire, l'être actuel et particulier ; pour être, il faut d'abord qu'il soit possible. M. Bonitz trouve la dernière proposition bien peu intelligible ; et il ne voit pas comment elle se lie à ce qui précède. Je partage tout-à-fait son avis.

CHAPITRE X

Le caractère éminent de l'Être, c'est le vrai ou le faux; la nature de la vérité ou de l'erreur consiste à réunir, ou à séparer, certaines notions; les choses ne changent pas avec l'idée qu'on s'en fait; mais nous devons régler nos pensées d'après les choses; l'unité immobile des choses empêche qu'il n'y ait pour elles alternative de vérité et d'erreur; il faut simplement les percevoir; si on ne les perçoit pas, il n'y a pas d'erreur, il n'y a qu'ignorance; les choses immobiles n'ont pas d'alternative de temps; les propriétés du triangle sont constantes, et elles ne changent jamais.

[1] Parmi les acceptions diverses où l'on prend l'Être et le Non-être, exprimés, tantôt selon les formes des catégories, et tantôt selon la puissance ou l'acte de ces formes, ou selon les contraires, l'Être, pris dans son acception éminente, c'est le vrai ou le faux. [2] Or, la vérité, ou l'erreur, pour les choses ne consiste qu'à les réunir, ou à les diviser. On est dans le vrai, si l'on pense que

§ 1. *C'est le vrai ou le faux.* Je pense, avec M. Schwegler, contre l'opinion de M. Bonitz, que ce chapitre ne tient pas aux discussions qui le précèdent. Cette théorie sur l'Être et le Non-être, pris pour la vérité ou l'erreur, a été exposée plus haut, liv. VI, ch. II et III. Il ne semble pas qu'il soit utile d'y revenir ici.

§ 2. *A les réunir ou à les diviser.* Voir les *Catégories*, ch. II, § 1, p. 55 de ma traduction. Les mots n'énoncent une vérité, ou une erreur, que quand ils sont combinés entre eux; séparés les

ce qui est divisé est divisé, que ce qui est réuni est réuni; on est dans le faux, quand on a une pensée qui est le contraire de ce que les choses sont, ou ne sont pas; et ce qu'on dit alors est vrai ou faux.

[3] Expliquons ce que nous entendons par là. Ce n'est pas, parce que nous croyons sincèrement que vous êtes blanc, que vous l'êtes en effet; c'est, au contraire, parce que vous êtes réellement blanc qu'en l'affirmant nous sommes dans le vrai. Comme il y a évidemment des choses qui sont toujours réunies et ne peuvent être séparées, que d'autres sont toujours séparées et ne peuvent être réunies, que d'autres encore peuvent être les deux contraires, Être, c'est être composé et être Un; N'être pas, c'est ne pas être composé et être plusieurs. [4] Il s'ensuit que, pour les choses qui peuvent être, ou ne pas être, le même jugement devient vrai ou faux; la même énonciation le devient également; et à cet

uns des autres, ils n'affirment point, et ils ne nient point.— *Ce qui est divisé est divisé.* C'est le cas de la négation. — *Ce qui est réuni est réuni.* C'est le cas de l'affirmation. Mais l'on suppose toujours que la pensée et l'énonciation qui l'exprime, sont conformes à la réalité des choses.

§ 3. *Qui sont toujours réunies.* Par exemple, la diagonale ou le diamètre est toujours incommensurable à la circonférence; l'incommensurabilité et le diamètre sont donc toujours réunis. Voir plus bas, § 5. — *Être les deux contraires.* Par exemple, quelqu'un est assis; et, peu d'instants après, il est debout.

§ 4. *Qui peuvent être ou ne pas être.* La plupart de nos actions sont dans ce cas; et une foule

égard, on est indifféremment, tantôt dans le vrai, tantôt dans le faux. Mais pour les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, il n'y a pas, tantôt vérité, tantôt erreur; les jugements concernant ces choses-là sont toujours vrais et toujours faux.

[5] Quant à celles qui ne sont pas combinées, qu'entend-on pour elles par être, ou n'être pas? Pour elles, qu'est-ce que le vrai et le faux? Le composé n'existant pas, il n'est plus possible de dire que la chose est, quand il y a combinaison, et qu'elle n'est pas, quand il y a séparation, comme on dit que le bois est blanc, ou que le diamètre est incommensurable.

[6] C'est que, pour les choses de ce genre, le vrai et le faux ne sont plus ce qu'ils sont pour les autres. Mais ne peut-on pas croire que, de même que la vérité est différente pour ces choses, l'Être varie également? Il n'en est pas moins

de phènomènes naturels y sont aussi. — *Et toujours faux*. Et a ici le sens de Ou, comme le remarque M. Bonitz. Voir le *Traité de l'Ame*, liv. III, ch. VI, § 7, p. 311 de ma traduction.

§ 5. *Qui ne sont pas combinées*. Par exemple, les substances particulières et simples, comme les individus que perçoivent nos sens, un homme, un arbre, une pierre, dont on affirme uniquement l'existence, sans y joindre aucun attribut.

§ 6. *Le vrai et le faux ne sont plus...* Il n'y a, pour ces cas, ni affirmation ni négation proprement dites; il n'y a qu'une simple énonciation, désignant la chose par son nom, sans en dire quoi que ce soit. — *Percevoir ces choses*. Le texte dit expressément : « Toucher » ces choses; j'ai cru devoir prendre une expres-

certain que là aussi, d'un côté est le vrai, et de l'autre côté, est le faux. Mais percevoir ces choses et les énoncer, voilà le vrai dans ce cas; car il ne faut pas confondre l'affirmation et la simple énonciation; et ne pas les percevoir, c'est les ignorer. Ici, il ne peut pas y avoir d'erreur sur l'existence de la chose, si ce n'est indirectement.

[7] Il en est absolument de même pour les substances non combinées; à leur égard, il n'y a pas d'erreur possible, puisqu'elles sont toutes en acte et non pas en puissance. Autrement, elles pourraient se produire et se détruire; mais, en ce moment, l'être même ne se produit pas et il ne périt pas non plus, parce que alors il devrait venir de quelque autre être.

[8] Ainsi, pour les choses qui existent individuel-

sion plus générale. — *L'affirmation et la simple énonciation*. Dans le grec, l'opposition est bien plus marquée, à cause de la composition étymologique des mots. — *C'est les ignorer*. Ce n'est pas faire une erreur; Aristote distingue l'erreur et l'ignorance, comme il vient de distinguer l'affirmation et l'énonciation simples. — *Si ce n'est indirectement*. C'est-à-dire, en confondant l'erreur avec l'ignorance.

§ 7. *Absolument de même pour les substances non combinées*. Il semble que ceci est une répétition du § 5; car il n'a pas cessé d'être question des substances simples, c'est-à-dire, des substances considérées en elles-mêmes et sans aucun attribut. — *Toutes en acte et non pas en puissance*. C'est la réalité, le fait, l'acte; ce n'est pas une simple possibilité. — *Il devrait venir de quelque autre être*. Comme toute autre espèce de mouvement; ce ne serait plus l'être en soi et pour lui-même.

§ 8. *De chance possible d'erreur*. Voir plus haut, § 6. — *Mais quant à l'être Un*. C'est l'indi-

lement et actuellement, il n'y a pas de chance possible d'erreur. Seulement, on les pense, ou on ne les pense pas; pour elles, on examine uniquement ce qu'elles sont, c'est-à-dire si elles sont, ou ne sont pas, telles ou telles choses. Quand l'Être est pris pour le vrai et que le Non-être est pris pour le faux, il y a, d'une part, vérité, si l'on réunit convenablement les choses; il y a erreur, si on ne les réunit pas convenablement. Mais quant à l'être Un, s'il est, il est telle chose; ou s'il n'est pas telle chose, c'est qu'il n'est pas du tout. La vérité, c'est la pensée qu'on en a; mais le faux n'est pas possible non plus que l'erreur; c'est une pure ignorance, qui ne ressemble pas d'ailleurs à la cécité; car, pour que ce fût de la cécité, il faudrait qu'on ne possédât même pas la faculté de l'entendement.

9 Il est encore évident que, pour les choses qui sont immobiles, il ne peut jamais y avoir une erreur de temps, du moment qu'on admet leur immobilité. Ainsi, on ne s'imaginera jamais, à

vidu, qui est ce qu'il est purement et simplement, sans aucun attribut, et sans aucune addition. — *Qui ne ressemble pas d'ailleurs à la cécité.* Attendu que la cécité est une privation absolue et irrémédiable, tandis que l'ignorance peut cesser d'un moment à l'autre, ou par un acte de volonté, ou par l'effet seul du hasard.

§ 9. *Immobiles.* Ou « Immuables ». — *Erreur de temps.* Comme ces choses ne varient pas, on ne peut pas se tromper sur le temps, en croyant que, tantôt elles sont, et tantôt ne sont pas, de telle ou telle façon.

moins qu'on ne suppose au triangle la possibilité de changer, que tantôt il a, et tantôt n'a pas, ses angles égaux à deux droits, puisqu'alors il faudrait qu'il changeât. Tout ce qu'on peut croire de la chose immobile, c'est qu'elle est ou qu'elle n'est pas. Par exemple, on croira que jamais aucun nombre pair ne peut être premier; ou bien, on croira que tels nombres pairs sont premiers, et que tels autres ne le sont pas. Mais cette incertitude n'est pas même possible pour l'être qui est Un numériquement, puisqu'ici l'on ne peut plus penser qu'une partie existe, et que l'autre partie n'existe pas. On sera seulement, ou dans le vrai, ou dans le faux, dès qu'il s'agit d'une chose qui reste toujours ce qu'elle est.

— *Immobilité.* Ou : « Immutabilité », comme le prouvent les exemples qui suivent. Les figures géométriques et les nombres ont éternellement les mêmes propriétés. — *Aucun nombre pair ne peut être premier.* Puisque tout nombre pair est toujours divisible par deux, et que le nombre premier est indivisible.

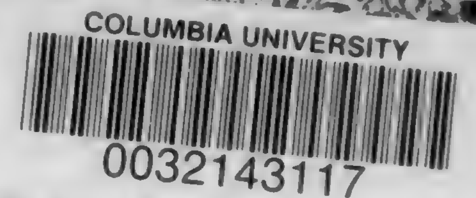
FIN

DU DEUXIÈME VOLUME

de la Métaphysique d'Aristote.

Paris. — Typ. G. Chamerot, 19, rue des Saints-Pères. — 7612.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
C28 (1149) 100M			



VOLUME 3



ŒUVRES

D'ARISTOTE

LA MÉTAPHYSIQUE

MÉTAPHYSIQUE

D'ARISTOTE

TRADUITE EN FRANÇAIS

AVEC DES NOTES PERPÉTUELLES

PAR

J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT, SÉNATEUR

TOME TROISIÈME

PARIS

LIBRAIRIE GERMER-BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1879

MÉTAPHYSIQUE

D'ARISTOTE

LIVRE X

CHAPITRE PREMIER

Acceptions diverses du mot d'Unité : quatre nuances principales ; l'idée de continuité est impliquée dans celle d'unité ; conditions du continu et du mouvement ; unité substantielle ; unité de définition ; unité individuelle ; unité par attribut universel ; distinction nécessaire des objets qu'on appelle Uns, et de l'unité considérée dans son essence ; application de cette distinction aux deux mots de Cause et d'Élément ; l'unité se rapporte à la quantité plus spécialement qu'à toute autre catégorie ; idée générale de la mesure ; la mesure est toujours homogène à l'objet mesuré ; exemples divers, des grandeurs, des mouvements, de la science et de la sensation ; mesure des choses ; réfutation de Protagore.

[1] Dans ce que nous avons dit plus haut des acceptions diverses de certains mots, nous avons

§ 1. *Ce que nous avons dit plus haut.* Voir liv. V, ch. VI, la définition de l'unité. — *Il est quatre nuances.* Ces quatre nuances vont être énumérées les unes après les autres, dans ce qui suit ; mais elles ne sont peut-être pas distinguées entre elles

établi que le mot d'Unité a des significations multiples. Parmi ces significations diverses, il est quatre nuances que nous avons particulièrement distinguées, comme exprimant l'unité d'une manière primordiale et essentielle, et non d'une façon accidentelle et indirecte. [2] Ainsi, l'on appelle Un tout ce qui est continu, ou d'une manière absolue, ou qui du moins l'est éminemment par sa nature propre, et non point seulement par un simple contact ou par un simple lien. Parmi les continus eux-mêmes, celui-là est plus Un et est antérieur aux autres continus, dont le mouvement est le plus indivisible et le moins complexe. On appelle encore Un, et à plus juste titre, ce qui compose un tout, et présente une certaine forme et une certaine figure, surtout si l'être a cette totalité par sa nature particulière, et qu'il ne l'ait pas forcément, comme le ferait un collage, un clou, un nœud, mais qu'il porte en lui-même la cause de sa continuité.

aussi nettement qu'on pourrait le désirer. — *Particulièrement distinguées*. On pourrait ajouter : « En les résumant », afin de rendre toute la force de l'expression grecque. — *Accidentelle ou indirecte*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 2. *On appelle Un tout ce qui est continu*. C'est la première nuance de l'unité ; voir plus haut, liv. V, ch. VI, § 4. — *Simple contact... simple lien*. Le texte ne dit que Contact et Lien. — *On appelle encore Un*. Seconde nuance de l'unité, c'est-à-dire un total, un tout, et particulièrement un tout formé par la nature propre de l'objet. Voir encore livre VI, ch. II.

[3] Pour qu'il en soit ainsi, il faut que le mouvement de ce continu soit unique et indivisible, dans l'espace et dans le temps. Par conséquent, quand un objet a naturellement en lui-même la cause première de son mouvement premier, par exemple, en fait de translation, la cause d'un mouvement circulaire, il est clair que cet objet-là est une grandeur Une, dans l'acception primordiale de ce mot.

[4] Ainsi donc, il y a des choses qui sont Unes à la façon dont nous venons de parler, ou comme continu, ou comme tout; mais il y a aussi des choses qui sont Unes, parce qu'elles reçoivent une seule et même définition. Or, les choses qui ont une définition identique sont celles dont la notion rationnelle est Une, c'est-à dire, dont la notion est indivisible; et il n'y a de notion indivisible que pour ce qui est indivisible en espèce

§ 3. *Pour qu'il en soit...* Il semble que ce § a été déplacé, et qu'il devrait venir dans le § précédent, après ce qui est dit du mouvement « le plus indivisible « et le moins complexe ». Je ne propose pas cependant ce déplacement, qui n'a pour lui l'autorité d'aucun manuscrit. Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise paraît bien ne connaître que le texte actuel.

§ 4. *Dont nous venons de parler*. Le texte n'est pas aussi formel; voir, plus haut, le § 2. — *Une seule et même définition*. C'est l'unité de toutes les espèces rangées sous un même genre, ou l'unité des individus compris sous une même espèce. — *La notion rationnelle*. Le texte dit, mot à mot : « La pensée ».— *En espèce ou en nombre*. Ce sont, ou les espèces dont le genre est formé, ou enfin les individus. Ce sont deux nuances nouvelles d'unité, qui, avec les deux précédentes, forment les quatre nuan-

ou en nombre. L'indivisible numérique est l'être particulier individuel; l'indivisible en espèce est ce qui est indivisible dans l'objet connu, et pour la science qui le connaît. Donc, l'unité première peut se définir précisément : Ce qui, dans les êtres substantiels, est cause de l'unité qu'ils présentent.

[5] Voilà donc les acceptions principales du mot d'Unité. C'est d'abord le continu, qui l'est par sa nature propre; puis, c'est le Tout; puis encore, c'est l'individu, et enfin l'universel. Pour que toutes ces unités soient bien des unités, il faut, pour les unes, que leur mouvement soit indivisible, et, pour les autres, que ce soit leur notion, ou leur définition, qui ne puisse pas être divisée. [6] On remarquera, d'ailleurs, qu'on ne doit jamais confondre les objets qu'on appelle Uns avec l'essence même de l'unité et sa définition. L'Un a toutes les acceptions que nous avons énu-

ces annoncées dans le § 1. — *L'indivisible numérique.* Le mot d'Individu n'a pas un autre sens. — *Dans l'objet connu.* C'est la traduction exacte de l'expression grecque; mais la pensée reste obscure; et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise ne donne pas d'éclaircissement sur ce point. — *L'unité première.* C'est-à-dire, l'unité de l'individu.

§ 5. *Voilà donc.* Ce résumé donne très-nettement les quatre acceptions diverses du mot d'Unité : Continu, Tout, Individu, Universel. — *Leur mouvement soit indivisible.* On ne voit pas bien comment cette condition est applicable à un Continu, et à un Tout, qui l'un et l'autre peuvent être immobiles. — *Leur notion.* Le mot grec est le même que dans le § précédent.

§ 6. *Ou définition.* J'ai ajouté ces mots, qui sont la paraphrase du précédent. — *A tout autre*

mérées; et tout être est appellé Un, du moment qu'on peut lui appliquer une de ces nuances. Mais l'essence, ou définition, de l'unité s'applique, tantôt à une des nuances énumérées plus haut, tantôt à tout autre objet qui se rapprocherait encore davantage du mot d'Unité, tandis que les autres ne sont Uns qu'en puissance.

[7] Il en est ici comme des mots d'Élément et de Cause, selon qu'on s'étudie, soit à définir les choses réelles qui sont des causes ou des éléments, soit à définir simplement ces deux noms. Ainsi, en un sens le feu est un élément; et peut-être l'infini, ou quelque chose d'analogue, est-il aussi l'élément en soi; mais, en un autre sens, le feu n'est pas l'élément. En effet, l'essence du feu et l'essence de l'élément ne sont pas identiques. Le feu est un élément, en tant qu'il est une certaine chose réelle et une certaine nature;

objet. Un peu plus bas, § 9, il sera dit que l'unité, dans son acception la plus haute, est la mesure, qui, dans chaque genre, sert à apprécier tout le reste.

§ 7. *Il en est ici comme des mots d'Élément et de Cause.* Les exemples qui suivent expliquent suffisamment la pensée : quand on dit du feu qu'il est un élément, on définit le feu lui-même, mais on ne définit pas l'élément; on ne peut donc pas confondre la définition de l'élément avec celle du feu, à qui l'attribut d'Élément est appliqué, quand on dit : « Le feu est un élément ». — *Qui sont des causes ou des éléments.* J'ai ajouté ces mots pour éclaircir et fixer la pensée. — *Et peut-être l'infini...* Cette parenthèse n'est peut-être qu'une interpolation; mais elle est déjà dans le texte dont se sert Alexandre d'Aphrodise, comme l'atteste son commentaire. — *Et en un autre sens.* La distinction est peut-être bien subtile; le feu est

mais le nom même d'Élément signifie que le feu reçoit cet attribut, parce que le feu en est composé, comme de son primitif intrinsèque.

[8] Même observation pour les mots de Cause, d'Unité, et tous autres mots analogues. C'est là ce qui fait qu'on peut dire qu'être essentiellement Un, c'est être indivisible, c'est être un objet réel, inséparable, soit à l'égard du lieu, soit à l'égard de la forme, soit par la pensée, soit même comme formant un tout et un être défini.

[9] Mais, par-dessus tout, l'Unité est ce qui constitue la mesure première des choses en chaque genre, et éminemment, dans le genre de la quantité; car c'est de là que la notion d'Unité s'est étendue à tout le reste, puisque c'est par la mesure que la quantité se révèle. La quantité, en tant que quantité, se fait connaître, soit par l'unité, soit par le nombre; et c'est par l'unité

toujours un élément; mais il n'est pas l'élément; et c'est une chose si évidente, qu'il est à peine besoin de l'exprimer. — *Le feu reçoit cet attribut*. C'est-à-dire que le feu est appelé un élément, parce que c'est l'élément qui en est le fonds essentiel.

§ 8. *Les mots de Cause, d'Unité*... Voir le début du § précédent. — *Inséparable*. Ce mot doit avoir ici le même sens qu'Indivisible, comme le remarque M. Bonitz; au fond, c'est l'individu qui représente éminemment l'idée d'unité; il est indivisible; il forme un tout bien défini; il n'occupe qu'un seul lieu; il est Un, à tous les égards et sous tous les rapports.

§ 9. *Et éminemment, dans le genre de la quantité*. Notre langue est ici dans le même cas que la langue grecque, et l'idée d'unité s'y attache plus particulièrement à la quantité, et à cette quantité discrète qu'on appelle le nombre. — *Au moyen de l'unité*. Soit comprise au sens d'une mesure particulière, soit au sens de l'élément du nombre, qui se compose toujours d'unités accumulées.

qu'un nombre quelconque est connu. Par conséquent, toute quantité, en tant que quantité, est appréciée au moyen de l'unité; et le primitif qui fait connaître la quantité est précisément l'unité même. Voilà pourquoi c'est l'unité qui est le principe du nombre, en tant que nombre.

[10] De là vient aussi que, dans toutes les autres choses, on appelle mesure ce qui les fait primitivement connaître; et la mesure de chaque chose en particulier est l'unité, soit en longueur, soit en largeur, en profondeur, en poids, en vitesse. Le poids et la vitesse s'appliquent indifféremment aux contraires, attendu que chacun de ces termes peut avoir deux sens. Pesant, par exemple, signifie tout à la fois, et ce qui a de la pesanteur d'une façon générale, et ce qui a une plus grande pesanteur. De même aussi, la vitesse est appliquée à ce qui a un mouve-

§ 10. *Dans toutes les autres choses*. C'est-à-dire, dans toutes les choses autres que le nombre. — *Indifféremment aux contraires*. L'expression peut sembler obscure; mais le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise l'explique fort bien. Le poids, par exemple, mesure tout à la fois la pesanteur et la légèreté relatives des choses; la vitesse mesure également la vitesse et la lenteur. Seulement, il semble que cette double alternative pourrait s'appliquer encore tout aussi bien à la longueur, puisqu'une chose est longue ou courte; à la largeur, puisqu'une chose est

ment de vitesse quelconque, et à ce qui a un mouvement de plus grande vitesse. C'est qu'en effet le corps qui a un mouvement plus lent a encore quelque vitesse, et que le plus léger des corps a néanmoins aussi quelque pesanteur.

11 Dans tout cela, la mesure, ou le principe, est toujours quelque chose qui est Un et indivisible. Et, par exemple, dans les mesures linéaires, c'est le pied qui est considéré comme insécable, parce qu'en toutes espèces de choses, la mesure qu'on cherche est une chose Une et indivisible ; en d'autres termes, une chose simple et absolue, soit en qualité, soit en quantité. La mesure à laquelle il paraît qu'il n'y a rien à enlever, rien à ajouter, voilà la mesure exacte.

12 Aussi est-ce particulièrement la mesure du nombre qui est de la plus grande exactitude, puisqu'on admet que l'unité numérique est absolument indivisible à tous les points de vue; et que, dans tout le reste, on ne fait guère qu'imiter et reproduire l'unité de nombre. En effet, sur la

large ou étroite, etc.— *Un mouvement de plus grande vitesse.* Voir plus loin, § 13, où la mesure de la vitesse est le mouvement sidéral, regardé comme le plus rapide de tous les mouvements.

§ 11. *C'est le pied.* Chez nous, c'est le mètre, rattaché directement à la terre, sur laquelle nous habitons et vivons. — *Comme insécable.* C'est-à-dire, comme unité indivisible. — *La mesure exacte.* Sans fraction, ni résidu.

§ 12. *La longueur d'un stade.* Le stade avait 600 pieds, qui correspondent à 185 de nos mètres. — *Le poids d'un talent.* Le talent attique représente en poids un peu plus de 26 kilogrammes; en argent, il valait 5,560 francs. Ce

longeur d'un stade, sur le poids d'un talent, et généralement sur une quantité plus grande, une addition ou un retranchement peuvent se dissimuler bien mieux que sur une quantité moindre. Ainsi, l'on prend toujours pour mesure ce à quoi on ne peut primitivement, ni rien ôter, ni rien ajouter, sans qu'aussitôt les sens ne s'en aperçoivent, soit pour les matières liquides, soit pour les matières sèches, soit pour les poids, soit pour les étendues; et l'on ne croit connaître la quantité d'une chose que quand on la connaît par cette mesure évidente.

13 Il en est encore de même pour le mouvement. On le mesure par le mouvement absolu, c'est-à-dire, celui qui est le plus rapide possible, attendu que c'est ce mouvement qui a la moindre durée. Aussi, en astronomie, cette unité est-elle le principe et la mesure qu'on emploie. On y suppose que le mouvement du ciel est uniforme, et qu'il est le plus rapide de tous les mouve-

sont là des quantités assez considérables ; et l'on peut s'y tromper, tandis que pour l'unité abstraite, pour celle qui compose les nombres, on ne se trompe jamais, puisqu'elle est immuable. — *Évidente.* J'ai ajouté cette épithète, qui ressort de tout le contexte et qui complète la pensée.

§ 13. *Le mouvement du ciel est uniforme.* Les progrès de la science astronomique confirment de plus en plus ce grand fait, que les hommes ont observé de très bonne heure. — *Le plus rapide de tous les mouvements.* Voir le *Traité du Ciel*, liv. II, ch. IV, § 7, p. 139 de ma traduction. — *Le dièse.* D'après le § suivant, il paraît certain que le dièse n'était, dans la musique grecque, qu'un quart de ton; il fallait deux diè-

ments ; et c'est d'après celui-là qu'on juge ensuite tous les autres. En musique, c'est le dièse qui est la mesure, parce que c'est le plus petit intervalle possible ; et dans les mots du langage, c'est la lettre. Dans tous ces cas, l'unité n'est pas quelque terme commun à tous ; mais c'est l'unité telle que nous l'avons expliquée.

14 Cependant, la mesure n'est pas toujours une unité numérique ; elle est parfois multiple. Par exemple, deux dièses sont la mesure en musique, non pas qu'on puisse les entendre, mais ils sont nécessaires en théorie ; de même, dans le langage, il faut plusieurs sons qui nous servent de mesure. Le diamètre, le côté, et toutes les grandeurs se mesurent également par deux. L'unité est donc la mesure de toutes choses, parce que nous connaissons de quoi se compose la substance en la divisant, en quantité, ou en espèce.

ses pour faire un demi-ton, l'intervalle le plus petit possible parmi les sons musicaux perceptibles ; mais alors la mesure en musique n'est plus le dièse, mais le double dièse. Il y a donc une contradiction entre le § 13 et le § 14. — *Telle que nous l'avons expliquée*. Voir plus haut, § 9.

§ 14. *Ils sont nécessaires en théorie*. On sait que la théorie de la musique avait déjà fait de grands progrès avant Aristote et qu'un de ses disciples, Aristoxène, lui en fit faire encore de plus considérables. — *Dans le langage*. J'ai ajouté ces mots qui, sont indispensables. — *Plusieurs sons qui nous servent de mesure*. Il est difficile de bien comprendre ce passage. M. Bonitz pense qu'il s'agit ici des brèves et des longues dans la prononciation des mots. Je crois plutôt qu'il s'agit des syllabes, où doivent se combiner une voyelle et une consonne. — *Le diamètre... Le côté... Se mesurent également*

Ce qui rend l'unité indivisible, c'est que le primitif est indivisible en toutes choses. Mais tout ce qui est indivisible ne l'est pas de la même manière, témoin le pied et la monade. Ainsi, la monade est absolument indivisible, tandis que le pied se partage en indivisibles, qui finissent par échapper à notre perception, ainsi que nous l'avons déjà expliqué ; car on peut dire que tout continu est divisible.

15 D'ailleurs, la mesure est toujours du même genre que les objets qu'elle sert à mesurer. C'est une grandeur qui mesure les grandeurs ; et, si l'on veut descendre dans le détail, une largeur est la mesure de la largeur, une longueur de la longueur, un son des sons, un poids du poids, une monade des monades. C'est bien de cette façon qu'il faut entendre les choses, et il ne faudrait pas croire que ce soit un nombre qui est la mesure des nombres. Cependant, on semble-

par deux. Je pense avec M. Bonitz que ceci ne peut s'entendre que des grandeurs mathématiques élevées au carré ; mais elles sont élevées à la seconde puissance, et non mesurées par Deux. — *Le pied se partage en indivisibles*. — M. Bonitz trouve avec raison que cette pensée est inintelligible ; le pied est indivisible en tant qu'unité, comme toute autre unité, par rapport aux objets qu'elle sert à mesurer. Mais alors, il ne peut pas se partager en indivisibles ; car il serait non plus l'unité, mais une grandeur quelconque qui ne serait pas prise pour mesure. — *Ainsi que nous l'avons déjà expliqué*. Voir plus haut, § 12.

§ 15. *Du même genre que les objets*. Le principe est évident, et il sert à réfuter la théorie de Protagore, qui fait de l'homme la mesure des choses ; voir le § suivant. — *Une monade*. C'est

rait pouvoir le dire, du moment que la mesure est sembla ble à l'objet mesuré. Mais au fond la ressemblance n'existe pas ici; et ce serait se tromper, autant que si l'on allait prétendre que ce sont des monades, et non pas la monade, qui sont la mesure des monades, puisque le nombre lui-même est déjà une somme de monades.

[16] C'est par la même méprise que nous disons que la science et la sensation sont la mesure des choses. Il est bien vrai que nous connaissons les choses par leur intermédiaire; mais la sensation et la science sont mesurées plutôt qu'elles ne mesurent. En ceci, il nous arrive précisément de savoir les choses comme nous savons quelle est la taille que nous avons, lorsqu'une autre personne venant nous mesurer, elle a porté tant de fois la coudée sur notre corps. C'est Protagore qui prétend que l'homme est la mesure universelle des choses; mais quand il dit

l'unité numérique; je lui laisse ce nom tout grec, pour la distinguer de l'unité prise dans toute l'étendue de ce mot. — *Que ce soit un nombre.* C'est que, en effet, la monade n'est pas un nombre; elle sert à former et à mesurer les nombres.

§ 16. *Par la même méprise.* Le texte n'est pas aussi formel; mais il est clair, par ce qui suit, qu'Aristote blâme cette théorie. — *Sont mesurées.* L'expression est très juste; et cet argument suffirait à lui seul à réfuter toute la théorie. — *Quelle est la taille que nous avons.* L'auteur veut dire sans doute que, tout en croyant nous mesurer nous-mêmes, nous sommes néanmoins mesurés par une autre personne. M. Bonitz trouve que cette comparaison n'est pas heureuse : « Exemplo parum illo quidem feliciter adhibito ». — *C'est Protagore.* Voir plus haut, liv. IV,

l'homme, cela revient à dire l'homme qui sait, l'homme qui sent; et il les désigne tous deux, parce que l'un a la science, et l'autre, la sensation, que nous prenons pour la mesure des objets. En ne disant rien au fond, il semble cependant que ce soit là énoncer quelque vérité extrêmement merveilleuse.

[17] En résumé, on peut voir clairement que l'unité, si l'on se borne à considérer le nom qui la définit, est surtout une sorte de mesure, et que cette mesure s'applique éminemment à la quantité, et ensuite à la qualité. Pour remplir ce rôle, la mesure doit être indivisible, ici en quantité, et là en qualité. L'unité est donc indivisible, soit d'une manière absolue, soit tout au moins en tant qu'elle est l'unité.

ch. v, la réfutation du système de Protagore. — *En ne disant rien au fond.* Ceci n'est peut-être pas très-exact. Protagore est loin de ne rien dire; et ses doctrines ont encore aujourd'hui même des partisans. C'est une grave erreur qu'il énonce, et cette erreur durera sans doute autant que l'esprit humain lui-même.

§ 17. *En tant qu'elle est l'unité.* Voir plus haut, § 14, la note sur la divisibilité du pied à l'infini.

CHAPITRE II

De l'essence de l'unité ; elle est une substance réelle, selon les Pythagoriciens et Platon ; l'opinion des Physiciens est plus près de la vérité ; l'universel ne peut être une réalité en dehors des choses ; rapports et identité de l'Être et de l'Un ; ils ne sont substances, ni l'un, ni l'autre ; ce sont de simples universaux ; exemples divers des couleurs, des sons musicaux, des articulations du langage ; démonstration de l'identité de l'Être et de l'Un ; ils accompagnent toutes les catégories, sans être dans aucune.

[1] Quant à l'essence et à la nature de l'unité, il nous faut reprendre la recherche que nous avons effleurée plus haut dans nos Questions, et nous demander ce qu'est l'unité en elle-même, et quelle est l'idée que nous devons nous en faire. L'unité est-elle par elle-même une substance réelle, comme l'ont cru les Pythagoriciens d'abord, et comme Platon le crut après eux? Ou bien plutôt, n'y a-t-il pas une nature servant de support à l'unité? Et ne faut-il pas, pour parler plus clairement de l'unité, se rapprocher davantage des

§ 1. *Dans nos Questions*. Voir plus haut, liv. III, ch. IV. — *Les Pythagoriciens d'abord*. Voir plus haut, liv. I, ch. v, §§ 7 et 8, et 12 et 13. — *Comme Platon*. Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 10. — *Une nature*. Le mot de Nature est pris ici, comme souvent ailleurs, dans le sens de substance. — *Servant de support*. C'est la paraphrase du mot grec. — *Des philosophes physiciens*. Ceux de l'École

philosophes physiciens, pour qui l'unité est tantôt l'Amour, tantôt l'Air, et tantôt l'Infini ?

[2] S'il est impossible que jamais un universel quelconque soit une substance réelle, ainsi que nous l'avons démontré dans nos études sur la Substance et sur l'Être; s'il n'est pas possible non plus que l'universel soit une substance, en ce sens qu'il formerait une sorte d'unité en dehors de la pluralité, puisque l'universel n'est qu'un terme commun; et si, enfin, il n'est qu'un simple attribut, il est tout aussi clair que l'unité ne peut pas être non plus une substance; car l'Être et l'Un sont, de tous les attributs, ceux qui sont les plus généraux. [3] Il s'ensuit que les genres ne sauraient être des natures, et des substances séparées de tout le reste, et que l'unité ne peut pas davantage être un genre ; et cela, par les mêmes raisons qui font que l'Être, non plus que la substance universelle, n'en est

d'Ionie, et aussi Empédocle, Anaximène et Anaximandre.

§ 2. *Dans nos études*. Voir plus haut, liv. VII, ch. XIII, § 4. — *Que l'universel soit une substance en ce sens...* Le texte est assez embarrassé, et il est difficile d'en tirer un sens plus net que celui que je donne. La pensée générale est d'ailleurs très claire : « L'universel, qui est une forme commune, n'est jamais qu'un attribut; il ne peut être une substance ». — *L'unité ne peut pas être non plus une substance*. L'Un et l'Être sont les termes les plus universaux possible; ils s'appliquent à toutes les substances; mais ils n'ont eux-mêmes rien de substantiel.

§ 3. *Les genres*. En effet, les genres sont des universaux plus ou moins étendus; mais ils ne peuvent jamais être des substances. — *Que la substance universelle*. J'ai ajouté l'épithète,

pas un davantage. On peut ajouter que ceci doit s'appliquer de même à tout nécessairement. L'Être et l'Un ont autant d'acceptions diverses l'un que l'autre; et de même que, dans l'ordre des qualités, tout aussi bien que dans l'ordre des quantités, l'Un est une certaine chose, et qu'il y a en outre une certaine nature, il est évident aussi qu'il faut, d'une manière générale, étudier l'Un comme on étudie l'Être, sans se contenter de dire, d'une manière insuffisante, que la nature de l'Un est d'être ce qu'elle est. [4] Certainement, pour les couleurs, l'Un est une couleur; et, par exemple, c'est le blanc, si l'on admet que c'est du blanc et du noir que se forment toutes les autres couleurs, le noir étant la privation du blanc, comme l'obscurité est la privation de la lumière; car l'obscurité n'est que cela. Par exemple, si les êtres étaient des couleurs, les êtres formeraient aussi un certain nombre. Mais un nombre de quoi? Évidemment un nombre de couleurs; et l'unité serait alors une unité de certaine espèce; ce serait, par exemple, le blanc. De même encore, si les êtres étaient des sons, ils seraient toujours un nombre; mais ce serait un nombre de dièses ou d'intervalles musicaux, et leur essence ne serait pas le nombre. L'unité serait, dans ce cas, quelque chose dont l'essence ne serait pas d'être une unité, mais d'être un dièse. De même encore, si les articulations du langage étaient les éléments des choses, les êtres seraient encore un nombre de sons, et l'unité serait une lettre, une voyelle ou une consonne. Si c'étaient des figures rectilignes qui formassent les êtres, l'être serait un nombre de figures, et l'Un serait le triangle. Même raisonnement pour tous les autres genres.

[5] On le voit donc : quoique, dans les modifications que les choses peuvent offrir, qualités, quantités, mouvement, il y ait des nombres, et

d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *A tout nécessairement*. Le texte n'est pas plus précis; mais si l'on s'en rapporte à ce même commentaire, « A tout », veut dire ici : « A toutes les catégories », à celle de la substance aussi bien qu'à toutes les autres.

§ 4. *Certainement pour les couleurs*. On peut trouver, avec Alexandre d'Aphrodise, que ces pensées ont peu de liaison entre elles. — *Car l'obscurité n'est que cela*. M. Schwegler pense que c'est là une glose, et je ne puis que partager son opinion. — *Si les êtres étaient des couleurs*. L'hypothèse a quelque chose de singulier; et il eût été facile de présenter la pensée sous une forme plus directe. — *Une unité d'une certaine espèce*. C'est-à-dire que l'Un serait alors une certaine réalité substantielle, et non une abstraction. — *Ou d'intervalles musicaux*. Paraphrase et explication du mot Dièse. Voir plus haut, ch. I, § 14. — *Une voyelle ou une consonne*. J'ai emprunté cette glose au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *Serait le triangle*. Parce qu'on suppose que le triangle est l'origine de toutes les autres figures, en tant que la plus simple de toutes, puisqu'on ne peut circonscrire l'espace avec moins de trois lignes. — *Pour tous les autres genres*. Ici le mot de Genres est pris pour celui de Catégories.

§ 5. *Dans les modifications*. C'est-à-dire, dans les catégories autres que celle de la substance, bien qu'il n'y en ait ici que trois d'énumérées. — *On y distingue cependant*. Le texte n'est pas

que, dans toutes aussi, il y ait une certaine unité, on y distingue cependant leur nombre et l'unité de chacune d'elles, sans que d'ailleurs ce nombre soit la substance de la chose. Il en résulte qu'il doit en être absolument de même pour la catégorie des substances, puisque c'est là une condition qui s'étend à tout. Ainsi, dans tout genre quelconque, l'unité est bien une nature d'une certaine espèce, sans que cependant l'unité soit jamais à elle seule la nature de quoi que ce soit. Mais, de même que, dans l'ordre des couleurs, l'unité qu'on y peut chercher est aussi une couleur, qui est Une et particulière, de même aussi, pour l'ordre de la substance, on ne peut chercher dans la substance qu'une substance Une aussi, et individuelle; et c'est là toute l'unité elle-même.

6 Ce qui prouve bien qu'à certains égards l'Être et l'Un se confondent, c'est d'abord que l'unité accompagne et suit toujours les catégories diverses tout comme l'Être, et qu'elle n'est cependant non plus dans aucune, ni dans la catégorie qui exprime ce qu'est substantiellement la chose, ni dans celle qui exprime sa qualité, mais que l'Un y est absolument comme y est l'Être. En second lieu, ce qui prouve l'identité de l'Être et de l'Un, c'est qu'on n'ajoute absolument aucun attribut de plus à l'homme en disant Un homme, de même que le mot Être n'ajoute rien à la substance, à la qualité, à la quantité; et que être Un revient tout à fait à dire que l'Être est particulier et individuel.

aussi formel; mais c'est le sens qu'indique le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *Pour la catégorie des substances*. Le texte dit simplement « Pour les substances ». — *Qui s'étend à tout*. Voir plus haut, § 3. Dans la substance, l'unité ne se confond pas avec la substance même, et elle n'est qu'un attribut de cette substance. Donc, il en doit être de même dans toutes les catégories, et réciproquement. — *Et particulière... et individuelle*. J'ai ajouté ces mots pour mieux fixer le sens du mot « Une », qui est seul dans le texte. Voir la fin du § 6.

§ 6. *L'Être et l'Un se confondent*. Voir plus haut, liv. IV, ch. II, § 6. — *Substantiellement*. J'ai ajouté ce mot. — *Sa qualité*. Aristote n'énumère ici que deux catégories; mais il est bien entendu que cette observation s'applique également à toutes les autres. — *Ce qui prouve l'identité de l'Être et de l'Un*. Le texte n'est pas aussi formel; mais j'ai dû le préciser davantage, parce que je n'ai pas voulu faire une phrase trop longue. — *Particulier et individuel*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte grec.

CHAPITRE III

Opposition de l'unité et de la pluralité ; la première répondant à l'indivisible ; et la seconde, au divisible ; caractères de l'unité ; caractères de la pluralité ; l'identité, la ressemblance et l'égalité ; le même et l'autre ; différent et hétérogène ; nuances diverses de toutes ces expressions ; les choses ne peuvent différer que par le genre ou l'espèce ; les contraires ne sont au fond que des différences ; résumé de ces théories, indiquées déjà ailleurs.

[1] Il y a plusieurs nuances d'opposition entre l'unité et la pluralité, et l'une de ces nuances est celle où l'unité et la pluralité sont opposées l'une à l'autre, comme le sont l'indivisible et le divisible ; et c'est ainsi qu'on appelle pluralité ce qui est divisé ou est divisible, tandis qu'on appelle unité ce qui est indivisible ou n'est pas divisé.

[2] Or, les oppositions étant au nombre de quatre, et l'Unité et la Pluralité ne pouvant être considérées comme privation l'une de l'autre, l'unité et la pluralité ne peuvent être contraires

§ 1. *Plusieurs nuances d'opposition.* Aristote distingue ici, commeplus bas, entre les Contraires et les Opposés. Le terme d'Opposés est général ; celui de Contraires n'exprime qu'une espèce. Voir les *Catégories*, ch. x, p. 109 de ma traduction ; voir aussi plus haut, liv. V, ch. x.

§ 2. *Étant au nombre de quatre.* Voir les *Catégories*, loc. cit. — *Ne pouvant être considérées.* Quelques manuscrits et le commentaire d'Alexandre

entre elles, ni comme la contradiction, ni comme les termes appelés Relatifs. Mais l'unité s'exprime et se démontre par son contraire, l'indivisible par le divisible, attendu que la pluralité est plus accessible à nos sens, comme le divisible l'est plus aussi que l'indivisible. Par suite, la pluralité est, par sa notion, antérieure à l'indivisible, à cause de la perception que nous en avons.

[3] Quant à l'unité, ses caractères sont, ainsi que nous les avons décrits dans la *Classification des Contraires*, l'égalité, la similitude et l'identité ; ceux de la pluralité sont, la diversité, la dissemblance et l'inégalité. Le mot d'Identité peut présenter plusieurs nuances ; et la première de ces nuances, c'est l'identité numérique, comme nous la nommons quelquefois. Puis, il y

d'Aphrodise donnent cette leçon ; M. Bonitz l'adopte dans son texte ; M. Schwegler ne l'a pas admise dans le sien, tout en l'approuvant dans ses notes. — *Par sa notion.* Le texte n'est pas plus précis, et le terme dont il se sert est très vague.

§ 3. *Dans la Classification des Contraires.* Voir plus haut, liv. IV, ch. II, § 8. Alexandre d'Aphrodise pense que la citation faite ici se réfère au *Traité du Bien* ; comme ce traité n'est pas parvenu jusqu'à nous, il est difficile de juger si cette référence est exacte ; mais il semble bien qu'elle peut se rapporter aussi au passage du livre IV, où il est également question de l'unité et de la pluralité. La *Classification des Contraires* doit sans doute se confondre avec le *Choix des Contraires*. Voir la note sur cette indication au livre IV, ch. II, § 8.

§ 3. *Et la première de ces nuances.* Le texte n'est pas aussi précis. J'ai adopté la leçon recommandée par M. Bonitz, et qu'il tire du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *De la notion.* Ou « de la Définition ».

a l'identité de ce qui est Un, à la fois sous le rapport de la notion et du nombre. Et c'est ainsi, par exemple, que vous êtes Un et identique à vous-même; c'est l'identité de ce qui est Un spécifiquement et matériellement. [4] En troisième lieu, les choses sont identiques encore quand la définition de leur substance première est Une et la même. Par exemple, toutes les lignes droites égales sont appelées identiques, de même que le sont entre eux les quadrangles égaux, à angles égaux, quoique d'ailleurs ils puissent être aussi nombreux qu'on le voudra. Dans tous ces cas, c'est leur égalité qui constitue leur unité.

[5] On appelle Semblables les choses qui, sans être identiquement les mêmes, et tout en ayant entre elles une différence quant à leur substance constitutive, sont de la même espèce. Par

— *Que vous êtes Un et identique à vous-même.* L'exemple est peu amené et assez singulièrement choisi.

§ 4. *En troisième lieu.* J'ai marqué ces distinctions beaucoup plus que ne le fait le texte, qui se contente de pronoms et d'articles neutres, dont le sens est toujours très-vague. — *De leur substance première.* Le mot de Substance doit être entendu ici dans le sens de Nature. — *A angles égaux.* J'ai dû supprimer un article, comme le fait M. Bonitz; et il ne faut pas, en effet, distinguer ici entre les quadrangles égaux et les quadrangles à angles égaux; c'est parce qu'ils se confondent qu'on peut les appeler identiques. Cette leçon s'appuie encore sur le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 5. *On appelle Semblables.* Voir plus haut, § 3. — *Sont de la même espèce.* Cette première nuance de la similitude est empruntée aux Mathématiques. —

exemple, un quadrangle plus grand est semblable à un plus petit; et les droites inégales sont semblables entre elles; mais si elles sont semblables, elles ne sont pas cependant tout à fait identiques et les mêmes. On nomme encore Semblables les choses d'espèce identique, et qui, susceptibles de plus et de moins, ne présentent cependant ni de moins ni de plus. Les choses sont encore appelées Semblables quand elles ont une même qualité, et qu'elles sont en outre d'une seule et même espèce. Par exemple, de deux objets dont l'un est très blanc et l'autre moins blanc, on dit qu'ils sont semblables par cela seul que l'espèce de leur couleur est Une et même. [6] On appelle encore Semblables des choses qui ont plus de points d'identité que de différence, soit d'une manière absolue, soit du moins dans l'apparence qu'on a sous les yeux. Ainsi, l'on dit que l'étain est semblable à l'argent, et que l'or ressemble au feu, par sa couleur jaune et rougeâtre.

Susceptibles de plus et de moins. Il eût été utile de citer ici un exemple pour éclaircir la pensée. — *D'une seule et même espèce.* Il semble que ceci soit une répétition de ce qui précède.

§ 6. *Que l'étain.* Ou « le plomb ». — *Semblable à l'argent.* La leçon ordinaire ajoute : « ou à l'or ». Comme Alexandre d'Aphrodise n'a pas commenté ces mots, M. Bonitz pense qu'il faut les rejeter. J'ai suivi son avis; et il me paraît, comme à lui, que cette addition gêne la suite entière de la pensée, loin de l'éclaircir, bien que tous les manuscrits la donnent. — *Rougeâtre.* Le mot grec est presque identique à celui de Feu; je n'ai pu con-

[7] Par une conséquence évidente, les expressions d'Autre et de Dissemblable ont également plusieurs acceptions. L'Autre est opposé au Même, parce que tout relativement à tout est, ou le même, ou autre. L'expression d'Autre s'emploie encore lorsqu'entre deux choses la matière n'est pas la même, mais que la définition est pareille. C'est ainsi que vous êtes Autre que votre voisin, et que votre voisin est Autre que vous. Il y a de plus une troisième acception du mot Autre à l'usage des Mathématiques. Ainsi, toutes les fois qu'on peut appliquer l'appellation d'Un et d'Être, on peut appliquer de la même manière l'appellation d'Autre ou d'Identique, pour tout dans son rapport avec tout.

[8] Car il n'y a pas précisément de contradiction entre Même et Autre. Aussi cette expression d'Autre ne peut-elle pas s'appliquer à des choses qui ne sont pas, et qu'on nie, puisque de celle-là

server cette ressemblance étymologique dans notre langue.

§ 7. *D'Autre et de Dissemblable.* Expressions qui sont opposées à celles d'Identique et de Semblable. — *Entre deux choses.* J'ai ajouté ces mots, qui sont utiles pour éclaircir la pensée. — *A l'usage des Mathématiques.* Voir plus haut, § 5. L'auteur eût bien fait de donner ici un exemple spécial de l'emploi du mot Autre en Mathématiques.

§ 8. *Il n'y a pas...* Tout ce paragraphe est obscur, parce que le texte n'emploie que des pronoms neutres, dont la détermination est indécise. J'ai dû être plus précis; mais je ne suis pas sûr d'avoir complètement saisi le sens. La contradiction est la négation et l'affirmation d'une même chose, et il faut nécessairement que l'un des deux membres soit vrai. Dans l'opposition, l'alternative n'est pas nécessaire

on dit seulement qu'elles ne sont pas les mêmes. Mais le mot d'Autre s'applique toujours à ce qui est, parce que l'Un et l'Être ne peuvent de leur nature qu'être Un, ou n'être pas Un. Voilà donc comment les expressions d'Autre et de Même peuvent être opposées entre elles.

[9] Il ne faut pas d'ailleurs confondre Différent et Autre. L'Autre et l'objet relativement auquel il est autre, ne sont nécessairement Autres qu'en un seul point particulier, puisque l'objet est dans tout ce qu'il est Autre ou Identique. Au contraire, un objet qui est Différent de quelque autre objet en diffère à un certain égard; et il y a, par conséquent, un certain même point relativement auquel les deux objets offrent de la différence. Ce point d'identité est, ou le genre, ou l'espèce. C'est qu'en effet ce qui est différent ne peut jamais différer que par le genre ou l'espèce: par le genre, quand les deux objets n'ont pas

— *Et qu'on nie.* J'ai ajouté ces mots, que justifie le contexte. On peut d'ailleurs trouver que cette distinction est un peu subtile. Ce qui n'est pas le même est autre; et réciproquement. Seulement Autre paraît avoir plus d'extension. Une chose peut n'être pas la même qu'une autre, tout en en étant fort rapprochée; Autre indique une différence absolue. C'est en partie ce qu'explique le paragraphe suivant, en comparant les deux expressions d'Autre et de Différent.

§ 9. *Différent et Autre.* La nuance est délicate; mais elle est juste, quoiqu'elle soit peut-être plus marquée dans la langue grecque que dans la nôtre. — *Comme, par exemple.* Il eût été possible de donner à l'exemple cité une forme moins générale et plus claire, en le précisant davantage. — *L'opposition par contraires.* Le texte dit en un

une matière commune, et qu'il n'y a pas entre eux possibilité de génération réciproque de l'un par l'autre; comme, par exemple, tous les objets qui appartiennent à une autre classe de catégorie; par l'espèce, pour les objets qui ont le même genre. On entend ici par le genre ce en quoi les objets qui diffèrent, reçoivent, sous le rapport de la substance, la même appellation. Les contraires sont différents, et l'opposition par contraires n'est qu'une sorte de différence.

[10] Que tout ce que nous venons d'exposer soit exact, c'est ce dont on peut se convaincre par l'induction. Toutes les choses qui sont différentes entre elles paraissent aussi être les mêmes à certains égards; et non-seulement elles sont Autres d'une manière générale, mais tantôt elles sont Autres par le genre, tantôt elles sont dans la même classe de catégorie, de telle sorte qu'elles sont à la fois Autres dans le même genre et les

seul mot : « la Contrariété »; d'ailleurs notre langue peut permettre l'emploi de ce terme. M. Bonitz pense que cette dernière phrase : « Les contraires sont différents, etc., » est une interpolation. Il ne propose pas cependant de la supprimer.

§ 10. *Toutes les choses qui sont différentes.* Toute cette fin du chapitre présente des obscurités inintelligibles dans le texte ordinaire. M. Bonitz a proposé des rectifications qu'il appuie sur le le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, qui a eu certainement sous les yeux une leçon différente de celle que nous avons aujourd'hui. — *A certains égards.* J'ai ajouté ces mots, que le § 9 justifie, et qui sont indispensables pour éviter une apparence de contradiction. — *D'une manière générale.* Même observation. — *Les mêmes par le genre.* La leçon vulgaire dit

Mêmes par le genre. Mais nous avons expliqué ailleurs à quelles conditions les choses sont d'un même genre, ou d'un genre Autre.

CHAPITRE IV

L'opposition par contraires est la plus grande différence possible; c'est la différence parfaite et finie; définition de cette différence; elle a lieu surtout dans les genres et les espèces; nuances diverses de l'opposition par contraires: la contradiction, la privation, l'opposition par contraires, et les relatifs; distinction de la privation et de la contradiction; rapports de ces deux termes; privation absolue ou partielle; le contraire est toujours la privation de l'autre contraire.

[1] Comme les choses qui diffèrent entre elles peuvent offrir plus ou moins de différence, il doit dès lors y avoir une différence qui soit la plus grande différence possible. Celle-là, je l'appelle la Contrariété, l'opposition des contraires. On peut s'assurer par l'induction que c'est bien

« Les mêmes par l'espèce ». — *Ailleurs.* Voir plus haut, liv. V, ch. x.

§ 1. *La Contrariété, l'opposition des contraires.* Il n'y a qu'un seul mot du texte, celui de Contrariété, auquel j'ai ajouté une paraphrase qui l'explique. — *Par l'induction.* C'est-à-dire, en considérant toutes les espèces possibles de différence les unes après les autres, et c'est ce que fait l'auteur dans ce qui suit. — *Naître et venir des contraires.* Par le changement qui s'opère entre eux, le blanc devient noir; et à

là, en effet, la plus grande de toutes les différences possibles. C'est que les choses qui sont de genre différent n'ont pas moyen de marcher les unes vers les autres; elles ont toujours de plus en plus de distance entre elles, et elles ne sont jamais susceptibles de se rencontrer. Mais, quand les choses ne diffèrent qu'en espèces, elles peuvent naître et venir des contraires, qui sont les points extrêmes. Or, la distance des extrêmes est la plus grande qu'on puisse imaginer; et c'est précisément celle que les contraires nous présentent.

[2] Ce qu'il y a de plus grand dans chaque genre peut être regardé comme parfait et fini. Car le plus grand est ce qui ne peut être surpassé; et le parfait, le fini, c'est ce en dehors de quoi il n'y a plus rien à concevoir. La différence parfaite et finie atteint une fin, de même que l'on dit, de tout ce qui atteint sa fin, qu'il est fini et parfait. En dehors de la fin, il n'y a plus rien; car en toute chose, la fin est le dernier terme; elle comprend et renferme tout le reste. Aussi, n'y a-t-il plus rien en dehors de la fin; et le

son tour, le noir devient blanc, parce que le blanc et le noir sont deux espèces dans le genre Couleur, et que l'un peut passer à l'autre dans un même sujet. Voir plus loin, liv. XI, ch. XII, § 11; voir aussi plus haut liv. V, ch. X.

§ 2. *Parfait et fini.* Il n'y a dans le texte qu'un seul mot, qui a les deux sens. Voir plus haut, liv. V, ch. XVI.— *Elle comprend et renferme.* Le grec n'a qu'un seul mot qui peut avoir cette double signification.

fini, le parfait, n'a-t-il plus besoin de quoi que ce soit.

[3] Ceci donc montre bien que la contrariété est une différence finie et parfaite. Mais, comme le mot de Contraires peut être entendu dans plusieurs acceptions diverses, la différence sera conséquemment parfaite dans la mesure où le sont les contraires eux-mêmes. Ceci posé, il est évident qu'un seul et unique contraire ne peut avoir plusieurs contraires. C'est qu'en effet il n'est pas possible qu'il y ait quelque chose de plus extrême que l'extrême. Il n'est pas davantage possible qu'une seule et unique distance ait plus de deux extrémités. D'une manière générale, si la contrariété est une différence, comme toute différence ne peut avoir que deux termes, il s'ensuit que la différence parfaite et finie doit également n'en avoir que deux.

[4] Il faut, en outre, que toutes les autres définitions des contraires s'appliquent aussi avec vérité

§ 3. *La différence sera conséquemment parfaite.* Le texte n'est pas aussi précis. — *Un seul et unique contraire.* Même observation. — *D'une manière générale....* M. Bonitz blâme toute cette fin du §, qu'il trouve peu démonstrative; et il pense que Aristote aurait pu la supprimer, parce que, dit-il, de ce que la différence n'exige que deux termes, mais qu'elle peut en avoir davantage, il ne s'ensuit pas nécessairement que la contrariété n'en ait aussi que deux. On peut répondre que la contrariété étant la différence par excellence, elle a le caractère éminent de la différence; et elle se contente de deux termes, qui sont les extrêmes.

§ 4. *A cette différence.* J'ai ajouté ces mots, qui me semblent indispensables. — *Que cel-*

à cette différence, puisque la différence parfaite et finie est celle qui diffère le plus. Or, il ne peut pas y avoir d'autres différences que celles du genre et de l'espèce, puisqu'il a été démontré qu'il n'y a pas de différence possible pour des choses qui sont hors du genre. Ainsi, la différence la plus grande possible est précisément dans le genre; et les termes qui, dans un même genre, diffèrent le plus, ce sont les contraires; leur plus grande différence est la différence parfaite et finie. Les choses qui, dans un même sujet capable de les recevoir, diffèrent le plus, sont contraires entre elles; car les contraires ont une seule et même matière. [5] On appelle encore contraires les choses qui diffèrent le plus dans la même puissance, dans la même possibilité d'être; car il n'y a qu'une seule et unique science pour un seul et unique genre, dans les choses

les du genre et de l'espèce. On pourrait trouver qu'il y a ici une sorte de contradiction, puisque les contraires ne peuvent être que dans l'espèce, et qu'ils doivent nécessairement avoir le même genre, comme le fait remarquer M. Bonitz; mais relativement à un genre supérieur, les genres subordonnés ne sont que des espèces; et le mot de Genre n'aurait pas dans ce passage d'autre sens que celui d'Espèce. Les phrases qui suivent semblent le prouver. — *Une seule et même matière.* C'est-à-dire, un seul et même sujet, qui tour à tour reçoit les contraires, lesquels changent ses qualités sans changer sa substance.

§ 5. *La même puissance... la même possibilité.* Il n'y a qu'un seul mot dans le grec. — *Une seule et unique science.* C'est-à-dire que l'on connait à la fois les deux contraires; car l'un fait connaître l'autre. — *Pour un seul et unique genre.* Le mot de

où la différence parfaite est la plus grande possible.

[6] La première des Contrariétés, c'est celle de la possession et de la privation. Mais il ne faut pas entendre ici toute privation sans exception; car ce mot a bien des sens; il ne faut comprendre que la privation parfaite et finie. C'est de ces deux contraires, privation et possession, que tous les autres tirent leur appellation : les uns, parce qu'ils possèdent telle ou telle qualité; les autres, parce qu'ils agissent ou tendent à agir; d'autres enfin, parce qu'ils acquièrent, ou perdent, les contraires en question, ou des contraires différents. [7] Si l'on comprend sous le nom d'Opposés, la contradiction, la privation, la contrariété et les relatifs, la première de toutes ces oppositions, c'est la contradiction; car il n'y a pas d'intermédiaire possible pour la contradiction, tandis qu'il peut y en avoir pour les con-

Genre a ici le même sens que plus haut; considéré relativement aux contraires, ce n'est qu'une espèce, ou, si l'on veut, un genre subordonné à un genre supérieur.

§ 6. *La première des Contrariétés.* Le mot de Première a ici le sens de Principale; c'est la contrariété la plus forte, et c'est de celle-là que dérivent toutes les autres. — *Possession.... privation.* Voir plus haut, liv. V, ch. XX et ch. XXII. — *Parfaite et finie.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; voir plus haut, § 2. — *Ces deux contraires, privation et possession.* J'ai ajouté, Privation et Possession, qui ne sont pas dans le texte.

§ 7. *Sous le nom d'Opposés.* Sur la différence des Opposés et des Contraires, voir les *Catégories,* ch. X, p. 109 et suivantes de ma traduction. — *La première de toutes ces oppositions.*

traires; et c'est par là évidemment que la contradiction doit être distinguée des contraires. Quant à la privation, elle est bien une sorte de contradiction; car, lorsqu'un objet ne peut jamais avoir une certaine qualité, ou qu'étant fait naturellement pour l'avoir, il ne l'a pas, il en est privé, soit d'une manière absolue, soit d'une certaine manière, qui limite la privation qu'il subit.

8 Ici aussi, les acceptions du mot Privation sont nombreuses, comme nous l'avons démontré ailleurs. Par conséquent, la privation est une contradiction, ou une impuissance, de certaine espèce déterminée, ou impliquée dans le sujet même qui la subit. Il n'y a donc pas de moyen terme dans la contradiction Loin de là, il est possible qu'il y en ait dans certains cas de privation. Ainsi, tout est égal, ou n'est pas égal; mais tout n'est pas égal ou inégal, l'égalité ou l'inégalité n'ayant lieu que dans l'objet qui est d'abord susceptible d'égalité.

Dans les *Catégories*, la contradiction ne vient qu'en dernier lieu; d'ailleurs, la théorie est la même, quoique l'ordre soit un peu différent. Mais en disant « La première », Aristote veut peut-être dire simplement que c'est l'opposition dont il s'occupera en premier lieu.

§ 8. *Ailleurs*. Voir plus haut, liv. V, ch. XXII. — *Est égal ou n'est pas égal*. C'est une contradiction. Si l'on procède par affirmation et négation, il n'y a pas d'intermédiaire possible. — *Égal ou inégal*. Ce sont des contraires; ce n'est pas une contradiction; mais ici la nuance est si faible qu'on a peine à la distinguer et qu'elle peut paraitre bien subtile.

9 Si donc les productions matérielles des choses viennent des contraires, et si elles viennent toujours, soit de l'espèce et de la possession effective de l'espèce, soit d'une certaine privation de l'espèce et de la forme, il en résulte évidemment que toute Contrariété est bien une sorte de privation, mais que cependant toute privation n'est pas absolument une Contrariété.

10 Cette distinction tient à ce que le mot de Privé, appliqué à un objet, peut avoir de nombreuses acceptions. Les termes extrêmes d'où viennent les changements sont des contraires proprement dits; et c'est ce dont on peut s'assurer par l'induction. Toute opposition par contraires présente la privation de l'un des deux contraires; mais tous les cas ne sont pas identiques. Ainsi, l'inégalité est la privation de l'égalité; la ressemblance est la privation de la dissemblance, comme le vice est la privation de la vertu. Mais voici la différence, que nous avons déjà signalée. Tel objet est simplement et absolument privé de telle ou telle qualité; tel autre n'en est privé qu'à un certain moment, et à un

§ 9. *Une sorte de privation*. Voir plus haut, § 6. — *Toute privation n'est pas absolument une Contrariété*. Il peut y avoir des degrés, ou des intermédiaires, dans la privation; il n'y en a pas pour les contraires. C'est ce qui est expliqué dans le § suivant, sans que l'explication soit bien claire.

§ 10. *Cette distinction*. Le texte n'est pas aussi précis. — *Par l'induction*. Voir plus haut, ch. III,

certain égard, par exemple, à un certain âge, ou dans une partie maîtresse, ou dans toutes les parties.

11 Voilà comment, dans certains cas, il y a des intermédiaires possibles : l'homme, par exemple, pouvant n'être, ni bon, ni mauvais; et comment, dans certains cas, il ne peut pas y avoir aucun intermédiaire: par exemple, il faut nécessairement qu'un nombre soit pair, ou impair. Enfin, il y a aussi des contraires qui ont un sujet déterminé, et d'autres qui n'en ont pas.

12 En résumé, on voit que toujours l'un des deux contraires est énoncé sous forme de privation de l'autre. Cela suffit quand il s'agit des primitifs et des genres des contraires, tels que sont l'unité et la pluralité; et c'est à ceux-là que se ramènent définitivement tous les autres.

§ 10. — *A un certain égard.* Voir plus haut, § 7.

§ 11. *Ni bon ni mauvais.* Parce que le bien et le mal n'ont pas de limites précises. — *Ont un sujet déterminé.* Il semble que ceci n'est pas une addition à ce qui précède; ce serait plutôt un résumé; car c'est précisément parce que le bien et le mal ne sont pas rigoureusement déterminés, qu'ils peuvent avoir des intermédiaires, tandis que tout nombre doit nécessairement être, ou pair, ou impair. M. Bonitz propose ici un léger changement, qu'il appuie de l'autorité d'Alexandre d'Aphrodise, et qui justifie tout à fait l'explication que je donne. Au lieu de : « Enfin il y a aussi des contraires », il faudrait traduire, « parce qu'il y a des contraires ».

§ 12. *Sous forme de privation.* Voir plus haut, § 6. — *L'unité et la pluralité.* Voir plus haut, ch. III. Toute cette discussion est bien peu méthodique.

CHAPITRE V

De l'opposition de l'unité et de la pluralité ; de l'opposition de l'égal au plus grand et au plus petit ; manières diverses de concevoir la relation de l'égal aux deux autres termes ; l'égal est la négation privative des deux, puisqu'il n'est l'égal, ni de l'un, ni de l'autre ; application de cette théorie aux couleurs différentes; pour être réellement opposées et avoir un intermédiaire, les choses doivent être dans le même genre.

1 Comme c'est toujours un seul contraire qui est opposé à un seul contraire, on peut se demander comment l'unité peut être opposée à la pluralité, et comment l'égal est opposé au grand et au petit. Dans une opposition, on énonce toujours laquelle des deux qualités la chose possède : par exemple, on dit que la chose est blanche, ou noire ; qu'elle est blanche, ou qu'elle n'est pas blanche. Mais nous ne disons pas que l'objet est un homme, ou qu'il est blanc, à moins que nous ne le disions dans une hypo-

§ 1. *Être opposée.* Il ne faut pas perdre de vue la distinction de Contraire et d'Opposé. Un contraire n'a jamais qu'un contraire ; mais dans une opposition, il peut y avoir une alternative, si on l'exprime dans la forme qu'on donne à sa pensée. — *L'égal est opposé au grand et au petit.* Mais l'égal n'est pas le contraire de l'un et de l'autre à la fois. — *Blanche ou noire.* C'est la contrariété. — *Blanche.... pas blanche.* C'est la contradiction. — *Est un homme, ou qu'il est blanc.* Parce que là il n'y a pas

thèse particulière, comme, par exemple, quand on demande si Cléon est venu, ou si c'est Socrate. [2]Cette dernière forme d'interrogation n'est nécessaire dans aucun genre d'opposition; mais voici d'où elle est venue. Il n'y a que les opposés qui ne puissent pas coëxister; et c'est là ce qu'on admet aussi dans la forme d'expression qu'on emploie, quand on demande lequel des deux est venu; car s'il se pouvait qu'ils vinssent tous les deux à la fois, la question ne serait que ridicule. Mais si effectivement ils ont pu venir tous deux en même temps, on retombe alors également dans l'antithèse de l'unité et de la pluralité, et l'on demande par exemple : « Sont-ils venus « tous les deux? Ou est-ce un seul des deux « qui est venu? »

[3]Ainsi, dans les opposés, il s'agit toujours d'une alternative qu'on examine entre deux termes; mais ce terme cherché peut être plus

d'opposition, pas plus qu'il n'y en a entre Cléon et Socrate.

§ 2. *Cette dernière forme d'interrogation.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Mais voici d'où elle est venue.* « *D'où* » signifie la forme ordinaire de l'opposition, où il n'y a qu'un seul terme en regard d'un seul terme. — *Mais si effectivement.* Le texte n'est pas aussi développé; mais j'admets la ponctuation proposée par M. Bonitz, qui ne consiste que dans le déplacement d'une virgule. Le sens qu'il donne, et que j'adopte, est conforme à celui que donne le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *Sont-ils venus tous les deux? Ou est-ce....* Il y a là une alternative régulière.

§ 3. *La nature de l'opposition de l'Égal.* — Il semble que l'égal soit également contraire au plus

grand, ou plus petit, ou égal. Ceci admis, quelle est la nature de l'opposition de l'Égal relativement aux deux termes de plus Grand et de plus Petit? L'égal ne peut pas être contraire à l'un des deux seulement, et il ne peut pas l'être davantage aux deux à la fois. Pourquoi en effet serait-il contraire plutôt au plus grand, ou plutôt au plus petit? [4]Mais, en outre, l'égal est encore contraire à l'inégal; de telle sorte qu'il aurait de cette façon plusieurs contraires, au lieu d'un seul. Mais si l'inégal a le même sens à la fois par rapport aux deux, c'est qu'il est opposé aussi aux deux. Cette solution alors vient à l'appui des philosophes qui prétendent que l'inégal est le nombre Deux. Mais il en résulte que, de cette façon, une seule et unique chose serait contraire à deux choses, ce qui est impossible. [5]D'un autre côté, on pourrait croire que l'égal est l'in-

grand et au plus petit, et que par suite il ait deux contraires à la fois. Cette question peut paraître bien subtile, et l'utilité n'en est pas frappante. — *Aux deux à la fois.* Parce qu'une chose n'a jamais qu'un contraire.

§ 4. *Plusieurs contraires.* L'égal aurait en effet trois contraires : d'abord le grand et le petit, et en outre l'inégal. — *Le même sens par rapport aux deux.* C'est-à-dire : Si l'Inégal est inégal au plus petit, aussi bien qu'au plus grand pris ensemble; et alors l'Inégal est opposé à la fois au plus grand et au plus petit, qui, tous deux réunis, ne forment qu'un seul membre de l'opposition. — *Des philosophes qui prétendent.* M. Bonitz pense que l'auteur veut désigner les Platoniciens. Je ne saurais préciser à quel passage de Platon ceci peut faire allusion. Alexandre d'Aphrodise ne donne sur ce point aucune lumière.

§ 5. *L'égal est l'intermédiaire.*

termédiaire du grand et du petit. Mais une contrariété ne peut évidemment jamais être un intermédiaire, et il suffit pour s'en convaincre de consulter la définition. En effet, la contrariété ne saurait être parfaite et finie, si elle est l'intermédiaire entre deux choses; et c'est plutôt elle-même qui contiendrait un intermédiaire. [6] Reste donc à dire que cette opposition de l'égalité est, ou une négation, ou une privation. Il est clair que cette opposition ne peut avoir lieu relativement à l'un des deux seulement; car pourquoi serait-elle applicable plutôt au grand qu'au petit? Elle est donc la négation privative des deux à la fois. Voilà pourquoi l'alternative doit toujours être posée pour les deux, et jamais pour l'un des deux séparément. Et par exemple, on ne dira pas: L'objet est-il plus grand, ou est-il égal? Est-il égal, ou est-il plus petit? Mais il faudra toujours énoncer les trois termes. Toutefois, ce n'est pas là une privation absolument nécessaire; car ce qui n'est, ni plus grand, ni

Il vient d'être démontré que l'égal n'est point le contraire, ni du petit, ni du grand; on veut démontrer ici qu'on ne peut pas le prendre pour leur intermédiaire. L'égal n'est pas une moyenne entre l'un et l'autre. — *Parfaite et finie*. Voir plus haut ch. IV, § 3.

§ 6. *Ou une négation, ou une privation*. Voir plus haut, ch. IV, § 7. — *La négation privative*. C'est l'expression même du texte; cela revient à dire que l'égal n'est, ni le grand, ni le petit. — *Énoncer les trois termes*. Qui sont l'égal, le plus grand et le plus petit. — *Une privation absolument nécessaire*. Voir plus haut, ch. IV, §§ 10 et 11. — *Que dans*

plus petit, n'est pas toujours égal; mais cette égalité n'a lieu que dans les choses qui sont capables par leur nature d'être grandes ou petites. Ainsi, l'égal est ce qui n'est, ni grand, ni petit, lorsque naturellement il devrait être l'un ou l'autre; et c'est alors qu'il est opposé aux deux, comme leur négation privative.

[7] De là vient aussi qu'il est bien un intermédiaire, comme ce qui n'est, ni bon, ni mauvais, est l'intermédiaire du mauvais et du bon; mais on n'a pas créé là de nom spécial. C'est que chacun des deux termes a plusieurs acceptions différentes, et que le sujet qui les reçoit n'est pas Un. On dit bien plutôt alors que le sujet n'est, ni blanc, ni noir. Même en ceci, il n'y a pas un intermédiaire unique; mais les couleurs auxquelles s'applique privativement cette négation, sont, à certains égards, déterminées, puisque nécessairement la couleur est brune, jaune, ou de

les choses..... Les choses désignées ici sont les quantités, qui sont seules naturellement susceptibles de grandeur et de petitesse.

§. 7. *Qu'il est bien un intermédiaire*. Ceci contredit ce qui est dit plus haut, § 5; et l'on a nié que l'égal pût servir d'intermédiaire entre le grand et le petit, tandis qu'ici on l'affirme. Mais on peut croire que, dans le premier cas, il s'agit des quantités, et que, dans le second passage, la notion d'intermédiaire s'applique à des choses qui ne sont pas réellement des quantités, comme le bien et le mal, le blanc et le noir, etc., etc. — *Ni bon, ni mauvais*. Voir plus haut, ch. IV, § 11, où cet exemple est déjà donné. — *Plusieurs acceptions différentes*. C'est-à-dire que les nuances, soit du bien, soit du mal, peuvent varier

telle autre nuance de ce genre, déterminée précisément.

[8] Par conséquent, ce n'est pas une objection sérieuse que de dire que, à ce compte, tout pourrait également être qualifié d'intermédiaire, et qu'ainsi on pourrait soutenir, par exemple, qu'entre une chaussure et une main, il y a un intermédiaire qui n'est, ni main, ni chaussure, de même que ce qui n'est, ni bon, ni mauvais, est l'intermédiaire du bien et du mal; et l'on en conclurait que tout peut avoir, de la même façon, un intermédiaire quelconque. Mais cette conséquence n'a rien de nécessaire, puisque la négation simultanée des opposés n'a lieu que pour les choses où il y a un intermédiaire véritable, et un certain intervalle naturel. Or il n'y a pas cette différence entre une main et une chaussure ; les deux objets dont on fait ici des négations simultanées, sont dans des genres différents; et, par suite, ils n'ont pas un seul et même sujet.

à l'infini. — *Déterminée précisément.* J'ai ajouté ces mots.

§ 8. *Un intermédiaire qui n'est ni main ni chaussure.* Ce n'est pas là un intermédiaire proprement dit ; c'est une simple négation des deux termes qu'on prétend bien à tort mettre en opposition ; et comme s'exprime Aristote : C'est une négation simultanée. — *Un certain intervalle naturel.* Par exemple, entre le blanc et le noir. Les contraires représentent les deux extrémités d'une ligne, et l'espace continu qui les sépare peut être rempli par une foule d'intermédiaires pour aller de l'un à l'autre. — *Entre une main et une chaussure.* Le texte n'est pas aussi formel; mais le sens ne peut être douteux. Voir plus haut, ch. IV, § 1.

CHAPITRE VI

Suite de l'opposition de l'unité et de la pluralité ; cette opposition n'est pas absolue; opposition de Peu et de Beaucoup ; opposition de Un et de Deux ; la première pluralité, c'est Deux ; réfutation d'Anaxagore ; de l'unité et de la pluralité numériques; leur opposition est celle des relatifs; rapport de la science à l'objet su ; différence de ce rapport avec le rapport de l'unité à la pluralité; dans les nombres, l'unité est toujours la mesure.

[1] On peut se poser les mêmes questions en ce qui concerne l'unité et la pluralité; car si l'on admet que la pluralité soit opposée à l'unité d'une façon absolue, on s'expose à quelques difficultés insurmontables. Alors l'unité deviendrait le Peu, ou le petit nombre, puisque la pluralité est opposée aussi au petit nombre. Puis, le nombre Deux deviendrait une pluralité, puisque le double est plusieurs fois l'Un ; et que c'est là ce qui fait

§ 1. *Les mêmes questions.* Voir plus haut, ch. III et ch. V, ce qui est dit sur l'opposition de l'unité et de la pluralité ; l'auteur revient ici à ce sujet, et il se demande quelle est précisément la nature de l'opposition entre l'unité et la pluralité. Cette opposition ne peut pas être absolue, ni simple ; elle a bien des nuances qu'il faut distinguer. — *Alors l'unité...* Première difficulté. — *Puis, le nombre Deux...* Seconde difficulté. Ces deux difficultés seront résolues plus ou moins bien dans les §§ suivants.

que l'on dit que Deux est le double. [2] Ainsi, l'unité devient le Peu ; car relativement à quoi, si ce n'est relativement à l'Un et au Peu, le nombre Deux serait-il une pluralité ? Pourrait-il l'être relativement à autre chose, puisqu'il n'y a rien de plus petit que Un et Deux ? De plus, si le rapport du long et du court, dans les étendues, est le même que le rapport du Beaucoup et du Peu, dans les nombres, ce qui est Beaucoup est également un grand nombre, de même qu'un grand nombre est pareillement du Beaucoup. Si donc on laisse de côté la différence que peut présenter un continu indéterminé, on doit dire

§ 2. *Serait-il une pluralité ?* Alors le nombre Deux, en tant que pluralité, est l'opposé de Un et de Peu ; et, par suite, l'unité se confond avec le Peu, puisqu'elle a le même opposé que lui. Voilà l'exposé de la première difficulté ; plus loin, viendra la réfutation de cette théorie. — *De plus*... Exposé de la seconde difficulté. — *Ce qui est Beaucoup est un grand nombre* Ces formules peuvent sembler assez bizarres dans notre langue ; je crois qu'elles le sont également en grec. J'ai dû les reproduire le moins mal que j'ai pu. La distinction qu'Aristote établit ici est réelle, et les choses qui forment une grande masse sont aussi en grand nombre. — *Un continu indéterminé.* Alexandre d'Aphrodise comprend qu'il s'agit ici d'un continu indéterminé comme l'air, ou l'eau, dont il est question un peu plus bas. On peut dire, en effet, d'un continu de ce genre qu'il y en a beaucoup ; mais on ne peut pas dire réciproquement qu'il y en a un grand nombre, comme on le dit de bien d'autres choses. Il y a des manuscrits qui donnent une leçon différente : « Un continu facile à déterminer » au lieu d'Indéterminé. J'ai préféré cette dernière leçon d'après Alexandre d'Aphrodise, quoique M. Bonitz ait préféré l'autre. Les deux peuvent s'expliquer également bien. L'eau, par sa mobilité même, est facile à limiter et à déterminer par tout corps extérieur ; mais par elle-même, elle n'a point de limite

que le Peu deviendra comme une sorte de pluralité. Par conséquent, l'unité deviendrait aussi une pluralité d'un certain genre, puisqu'elle aussi est du Peu. [3] C'est là une conséquence nécessaire, du moment que Deux est considéré comme une pluralité. Mais il se peut fort bien que parfois l'on confonde le grand nombre et le Beaucoup, et que parfois aussi on les distingue : par exemple, en parlant de l'eau, on peut dire qu'il y en a beaucoup ; mais on ne peut pas dire qu'elle est en grand nombre. Dans toutes ces choses, quand elles sont divisibles, on dit, en un premier sens, qu'elles sont Beaucoup, s'il y en a une quantité plus considérable, soit absolument parlant, soit d'une manière relative ; et de même, le Peu désigne, dans les mêmes conditions une quantité, qui est moindre. Mais en un second sens, le Beaucoup est numérique,

déterminée précisément ; et de là vient qu'elle ne peut jamais faire nombre. — *Une sorte de pluralité.* L'expression est juste, quoiqu'elle paraisse d'abord contradictoire. Peu implique une certaine quantité qui, étant divisible, représente autre chose qu'une unité, c'est-à-dire, une pluralité plus ou moins considérable. — *L'unité ..... une pluralité.* Ici, la contradiction est évidente ; mais ce n'est pas Aristote qui commet cette erreur. Il montre seulement qu'elle est la conséquence de cette théorie qui confond l'idée de Peu avec l'unité même.

§ 3. *En parlant de l'eau.* C'est « le continu indéterminé » dont il est question dans le § précédent. — *En grand nombre.* C'est une paraphrase plutôt qu'une traduction ; mais je ne pouvais éclaircir l'expression du texte que de cette manière. — *En un second sens.* Le texte est moins précis.

et alors le Beaucoup n'est jamais opposé qu'à l'unité.

[4] C'est que nous établissons entre l'unité et la pluralité le même rapport qu'on établit entre l'unité et les choses Unes, entre le blanc et les choses blanches, les objets mesurés, ou mesurables, et la mesure qu'on leur applique. De cette même façon, on peut dire du multiple qu'il est une pluralité ; car tout nombre quelconque est une pluralité aussi, parce qu'il est composé d'unités; et que, tout nombre ayant l'unité pour mesure, on doit le considérer comme l'opposé de l'unité, et non pas comme l'opposé du Peu. [5] C'est donc encore de la même manière que Deux est une pluralité; mais il n'est pas pluralité en tant qu'il serait une quantité supérieure, soit relativement, soit absolument; seulement Deux est la première pluralité. Absolument parlant, Deux est Peu, c'est à dire un petit nombre, puisque c'est la première pluralité qui est la moindre pluralité possible.

§ 4. *Entre..... les objets mesu- ou mesurables.* J'adopte ici le léger changement que propose M. Bonitz dans la place des mots. Avec cette correction, le texte est fort intelligible, et il ne l'est pas avec la leçon vulgaire. — *Du multiple qu'il est une pluralité.* Il semble que c'est là une tautologie; l'idée de Multiple implique nécessairement celle de nombre, si ce n'est très-grand, du moins plus grand que le nombre qui est multiplié.

§ 5. *Deux est peu.* Et par conséquent, ce n'est pas l'unité qui représente le Peu, comme on le prétendait; voir plus haut la fin du § 2. Toutes ces nuances sont excessivement délicates.

[6] Aussi, Anaxagore s'écarte-t-il de la vérité quand il dit que « Toutes choses étaient confon- « dues, infinies en nombre, infinies en petitesse ». Au lieu de dire « Infinies en petitesse », il aurait dû dire : « En nombre infiniment petit; » car alors les choses ne sont pas infinies, puisque le Peu, le petit nombre, ne s'entend pas de l'unité, comme on l'affirme quelquefois, mais du nombre Deux. L'unité et la pluralité dans les nombres, l'unité et la multiplicité, s'opposent l'un à l'autre comme la mesure s'oppose à l'objet mesurable; et leur opposition est comme celle des relatifs, qui ne sont pas des relatifs en soi et essentiellement. [7] Nous avons exposé, ailleurs, que les relatifs peuvent être relatifs de deux manières : d'abord, ils peuvent être pris comme con-

§ 6. *Aussi Anaxagore.* Il est difficile, comme le remarque de M. Bonitz, de voir quel est le sens véritable de cette objection contre la théorie d'Anaxagore. Alexandre d'Aphrodise ne donne aucun éclaircissement sur ce point. Ce passage reste profondément obscur; car les manuscrits ne fournissent aucune variante. — *En nombre infiniment petit.* Ceci semble peu conforme à cette première partie de la théorie d'Anaxagore, où il prétendait que les choses étaient infinies en nombre. Peut-être Aristote veut-il dire qu'Anaxagore aurait dû se borner exclusivement à déclarer que le nombre des choses est infiniment petit, parce que c'est à cette condition qu'elles peuvent être infinies. — Le *Peu, le petit nombre.* Le texte dit simplement le Peu; j'ai ajouté la paraphrase, pour que l'expression fût moins obscure. — L'*unité et la pluralité dans les nombres.* C'est la question posée au début de ce chapitre, § 1.

§ 7. *Ailleurs.* Voir plus haut liv. V, ch. xv; et aussi dans les *Catégories*, ch. vii, p. 81 de ma traduction. La théorie qui est

traires; puis, ils peuvent être dans le même rapport que la science soutient avec l'objet su, c'est-à-dire, parce qu'une autre chose tire son appellation du rapport qu'elle a avec eux.

[8] Mais rien ne s'oppose à ce que l'unité ne soit plus petite que quelque autre chose, par exemple, que le nombre Deux ; car une chose, pour être plus petite qu'une autre, n'est pas Peu par cela seul. La multiplicité est comme le genre du nombre, puisque le nombre n'est qu'une multiplicité, dont l'unité est la mesure. En un sens, l'unité et le nombre sont opposés, non pas à la façon des contraires, mais à la façon que nous venons d'exposer pour certains relatifs ; ils sont opposés en tant que l'un est la mesure, et que

rappelée ici n'est pas tout à fait celle qui a été exposée plus haut. — *Pris comme contraires.* Ceci ne semble pas tout à fait d'accord avec la théorie ordinaire d'Aristote, qui distingue toujours les contraires et les relatifs. — *La science.... l'objet su.* C'est là un véritable relatif; c'est une nuance réelle des relatifs, l'un empruntant réciproquement son appellation à l'autre; l'objet su est su par la science; et, à l'inverse, la science sait l'objet su.

§ 8. *Mais rien ne s'oppose.* On ne voit pas comment cette pensée se rapporte à celles qui précèdent immédiatement. Alexandre d'Aphrodise la commente, sans essayer d'établir la moindre liaison entre ces théories diverses. Ceci d'ailleurs répond à la difficulté soulevée plus haut, à la fin du § 2; et Aristote s'efforce de démontrer que l'unité ne peut pas être confondue avec le Peu. — *Sont opposés.* Il faut se rappeler que le terme d'Opposé a beaucoup plus d'extension que celui de Contraire; voir plus haut, ch. IV, § 7. — *Que nous venons d'exposer.* Dans le § précédent, où le relatif tire son appellation du terme auquel il se rapporte. — *Tout ce qui peut être Un n'est pas nombre.* Ce passage est encore obscur, à moins

l'autre est le mesurable. C'est là ce qui fait que tout ce qui peut être Un n'est pas nombre pourtant : par exemple, s'il s'agit de quelque chose d'indivisible. [9] Toutefois, le rapport de la science à l'objet su, dont on vient de parler, ne répond pas tout à fait à celui de l'unité et de la pluralité ; car la science peut sembler une mesure, et l'objet su peut représenter l'objet mesuré. Mais si toute science évidemment est l'objet su, tout objet su n'est pas réciproquement la science, attendu que, en un certain sens, la science est mesurée par l'objet su.

[10] Mais quant à la pluralité, elle n'est pas le

qu'il ne veuille simplement signifier que l'unité n'est pas un nombre. Ce qui est assez évident, puisque c'est l'unité qui forme les nombres.— *D'indivisible.* Alexandre d'Aphrodise cite comme indivisibles les atomes qui voltigent dans les rayons du soleil. Je n'affirmerais pas que ceci réponde parfaitement à la pensée de l'auteur ; et en tout cas, si ces particules presque imperceptibles ne sont pas des nombres, tout en étant Unes, c'est uniquement leur ténuité qui les soustrait à notre perception. On voit de reste qu'elles sont en grand nombre, bien qu'on ne puisse pas les compter.

§ 9. *Dont on vient de parler.* Voir plus haut, § 7. — *A celui de l'unité et de la pluralité.* J'ai ajouté ces mots, qui m'ont paru indispensables et que confirme tout le contexte ; cette comparaison de l'unité et de la pluralité est l'objet de tout ce chapitre. — *Est mesurée par l'objet su.* La science n'est pas la mesure des choses; ce sont les choses au contraire qui sont la mesure de la science. Alexandre d'Aphrodise s'en réfère au *Traité de l'Ame,* pour faire comprendre comment la science se confond avec l'objet su, et comment l'intelligence se confond avec l'intelligible. C'est l'esprit qui conçoit la notion de l'objet sans sa matière, et qui, par là, se l'assimile. Voir ma traduction, liv. III, ch. IV, § 6, p. 295.

§ 10. *Quant à la pluralité.* Voyez plus haut, § 1, où il a été dit que

contraire de l'Peu ; car le contraire de Peu, c'est Beaucoup, comme une pluralité qui en surpasse une autre, est le contraire de la pluralité surpassée. La pluralité n'est pas non plus absolument le contraire de l'unité ; seulement, la pluralité s'oppose à l'unité, ainsi qu'on l'a déjà dit, parce qu'elle est divisible, tandis que l'unité est indivisible ; et la pluralité est le relatif de l'unité, comme la science est le relatif de l'objet su, quand on la considère comme un nombre ; mais c'est l'objet su qui est l'unité et la mesure.

la pluralité n'est pas absolument opposée à l'unité, et que, dans cette opposition, il faut distinguer des nuances. — *N'est pas..... le contraire de l'unité.* Ce qui serait alors une opposition absolue, puisque, dans un même genre, cette opposition est celle des contraires. — *Ainsi qu'on l'a déjà dit.* Voir plus haut, § 4. — *La pluralité est le relatif de l'unité.* J'ai dû développer le texte pour l'éclaircir; il est excessivement concis; mais le sens que je donne est celui que propose Alexandre d'Aphrodise. — *Quand on la considère comme un nombre.* Même remarque. — *C'est l'objet su qui est l'unité et la mesure.* Ici encore, j'ai suivi l'explication d'Alexandre d'Aphrodise, qu'adopte aussi M. Bonitz. — *Et la mesure.* La conjonction Et n'est pas dans le texte ordinaire ; mais elle est dans celui d'Alexandre d'Aphrodise ; et M. Bonitz la recommande, sans d'ailleurs aller jusqu'à l'adopter.

CHAPITRE VII

De la nature des intermédiaires ; ils tirent toujours leur origine des contraires ; ils sont dans le même genre qu'eux ; exemples des sons et des couleurs ; les intermédiaires sont toujours placés entre des opposés ; il n'y a pas d'intermédiaires pour la contradiction ; rôle des intermédiaires dans les relatifs, dans les privatifs, et dans les contraires proprement dits ; exemples du blanc et du noir pris pour extrêmes ; nature spéciale des intermédiaires ; leur rapport aux contraires et aux différences ; résumé de la théorie des intermédiaires et des contraires.

1 Comme il peut y avoir un intermédiaire entre les contraires, et qu'il y en a réellement pour quelques-uns, il faut nécessairement que les intermédiaires viennent des contraires, puisque, toujours, les intermédiaires et les choses dont ils sont les intermédiaires sont dans le même genre. Par intermédiaires, nous entendons toutes les modifications par lesquelles doit,

Ch. VII. Alexandre d'Aphrodise n'a pas commenté ce chapitre, ni les suivants jusqu'à la fin du livre ; il est possible qu'il les ait regardés comme apocryphes, ou qu'il ne les ait pas eus dans son manuscrit. Ces chapitres n'ont pas une liaison nécessaire avec ce qui précède, et ils n'ont guère plus de liaison entre eux.

§ 1. *Viennent des contraires.... Sont dans le même genre.* Cette discussion remplira tout le chapitre. — *Toutes les modifications.* Le texte est moins précis. — *Le changement de ce qui change.* Cette répétition est dans le grec. — *De la note la plus basse.* Ceci semble indiquer que la musique grecque avait une gamme, dès le

de toute nécessité, passer d'abord le changement de ce qui change. Ainsi, par exemple, quand on veut monter de la note la plus basse à la plus haute, quelque peu de temps qu'on y mette, il faut passer d'abord par les sons intermédiaires. Il en est de même s'il s'agit des couleurs, où, pour aller du blanc au noir, il faut préalablement passer par le rouge brun et le gris, avant d'arriver au noir. Même observation pour tous les autres intermédiaires. [2] On ne pourrait pas, d'ailleurs, changer d'un genre à un autre, si ce n'est d'une manière indirecte; et, par exemple, changer du genre de la couleur au genre de la figure. Il s'ensuit qu'il faut que les intermédiaires soient dans le même genre les uns que les autres, et dans le même genre que les choses dont ils sont les intermédiaires. Ceci n'empêche pas que les intermédiaires ne soient toujours intermédiaires entre

temps d'Aristote. J'ai déjà eu l'occasion de remarquer que l'école d'Aristote avait fait faire de grands progrès à l'art musical. Voir plus haut ch. I, § 14, et la note. — *Par le rouge brun et le gris.* Ici, la science grecque est moins avancée; mais il ne faut pas attacher à ces théories erronées plus d'importance qu'elles n'en ont. La pensée générale est très claire; et cela suffit.

§ 2. *D'une manière indirecte.* Ceci revient à dire que, si l'on change de genre, il n'y a plus d'intermédiaires possibles. — *Du genre de la couleur.* M. Bonitz suppose le changement d'un corps rond qui serait de couleur blanche, en un corps qui deviendrait cubique. Le corps pourrait rester blanc, tout en prenant la forme d'un cube. Mais alors ce corps ne changerait pas de couleur, il changerait de figure; ce qui serait un changement indi-

certains termes opposés; car c'est seulement entre des opposés que le changement, pris en soi, peut avoir lieu.

[3] Il n'est donc pas possible qu'il y ait des intermédiaires s'il n'y a pas d'opposés, puisqu'alors il y aurait un changement qui ne viendrait pas d'opposés. Or, parmi les opposés, la contradiction n'a pas d'intermédiaires possibles; car la contradiction n'est pas autre chose qu'une antithèse, ou opposition, dont l'une des deux parties s'applique nécessairement à l'objet quelconque dont il s'agit, sans qu'il y ait aucun intermédiaire possible, entre les deux, puisque l'une dit Oui, et que l'autre dit Non. [4] Quant aux autres Opposés, ce sont, ou les relatifs, ou les privatifs, ou les contraires. Les relatifs, quand ils ne sont pas des contraires entre eux, n'ont pas d'intermédiaires non plus; et le motif, c'est qu'ils ne sont pas alors dans le même genre. En effet, quel intermédiaire pour-

rect. — *Pris en soi.* Et d'une manière générale.

§ 3. *La contradiction.* Voir plus loin la même théorie, liv. XI, ch. XII, § 13. — *Ou opposition.* C'est la paraphrase du mot grec Antithèse. Aristote est obligé de prendre ici, dans sa langue, un substantif dont la racine est un peu différente de celle du substantif, et du verbe, qu'il emploie d'ordinaire pour exprimer l'idée d'Opposés.

§ 4. *Quant aux autres Opposés.* Voir dans les *Catégories*, ch. X, § 2, p. 110 de ma traduction, la discussion complète sur les Opposés et leurs quatre espèces. — *Entre le grand et le petit.* Qui sont l'un et l'autre des quantités, tandis que la science et l'objet su n'en sont pas.

rait-on découvrir entre la science et l'objet su? Mais il y a des intermédiaires entre le grand et le petit.

[5] Que si les intermédiaires sont dans un seul et même genre, comme nous l'avons établi, et s'ils sont placés entre des contraires, il faut nécessairement aussi qu'ils soient composés de ces mêmes contraires. En effet, ou les contraires relèveront d'un genre supérieur, ou il n'y a pas de genre au-dessus d'eux. S'il existe un genre qui soit tel qu'il y ait quelque chose d'antérieur aux contraires, les différences contraires antérieures seront celles qui auront formé les contraires comme espèces du genre, puisque les espèces viennent du genre et des différences. Supposons, par exemple, que les contraires soient le blanc et le noir. Le blanc est la couleur qui fait discerner les objets; le noir est celle qui les fait confondre; donc ces différences, de faire discerner ou de faire confondre les objets, seront les premières de toutes; et ce seront là aussi les premiers de tous les contraires, opposés les uns aux autres.

§ 5. *D'un genre supérieur*. Le texte est moins formel ; j'ai ajouté le mot de Supérieur, que justifie tout le contexte. —*Au dessus d'eux*. Même remarque. — *La couleur qui fait discerner les objets*. C'est la définition du Blanc ; et c'est en même temps la première différence contraire, dans l'ordre des couleurs. — *Qui les fait confondre*. Différence contraire, qui est sur le même rang que la première. Le noir produit un effet contraire au blanc.

[6] D'ailleurs, les contraires qui diffèrent ainsi entre eux, sont les plus contraires de tous. Quant aux autres contraires et aux intermédiaires, ils se composeront du genre et des différences. Ainsi, pour reprendre l'exemple des couleurs, toutes celles qui sont intermédiaires entre le blanc et le noir, doivent tirer leur appellation du genre, qui est ici le genre Couleur, et de certaines différences. Mais ces nouvelles différences ne seront pas les premiers contraires. Autrement, chaque couleur intermédiaire ne serait que, ou blanche, ou noire. Donc, ces différences sont autres; et elles seront intermédiaires entre les premiers contraires. Or, ici les premières différences sont, ou la propriété de faire discerner les objets, ou la propriété de les faire confondre. Ainsi, il faut rechercher, entre ces premiers contraires, qui ne sont pas contraires en genre, de quel genre est celui d'entre eux d'où viennent leurs intermédiaires.

§ 6. *Qui diffèrent ainsi*. C'est-à-dire, comme les premières différences du genre dans lequel sont les contraires. Ainsi que le remarque très bien M. Bonitz, ces différences ne sont pas dans le genre, puisque ce ne sont pas des couleurs ; mais elles définissent le genre. — *Ces nouvelles différences*. J'ai ajouté le mot « Nouvelles », pour distinguer les différences secondaires des différences primordiales. — *Qui ne sont pas contraires en genre*. Les premières différences ne peuvent pas être contraires en genre, puisqu'elles ne font que définir un seul et même genre, en le présentant sous deux aspects divers et opposés. —*Leurs intermédiaires*. Les intermédiaires peuvent ici venir du blanc ou

[7] C'est que, en effet, il faut nécessairement que les choses comprises dans le même genre, soient formées de parties qui ne peuvent se composer génériquement des contraires, ou qu'elles ne puissent elles-mêmes en être composées. Or, les contraires ne peuvent jamais se composer les uns des autres réciproquement; et c'est là ce qui en fait des principes. Quant aux intermédiaires, ou ils sont tous hors d'état de se composer les uns des autres, ou ils peuvent tous s'en composer. Mais il peut sortir des contraires quelque élément nouveau; et, par conséquent, le changement passera par ce quelque chose d'intermédiaire, avant d'arriver aux contraires. Ce quelque chose tiendra plus ou moins de l'un des deux contraires quelconque; et c'est là ce qui en fera aussi l'intermédiaire obligé de ces contraires. Donc, tous les intermédiaires subséquents seront composés des contraires aussi; car ce qui est plus l'un, ce qui est moins l'autre, doit être composé jusqu'à certain

venir du noir, selon que les couleurs intermédiaires peuvent éclairer ou obscurcir les objets, en proportion plus ou moins forte.

§ 7. *Se composer génériquement des contraires.* J'ai dû développer ici le texte, qui est très obscur à force de concision, et qui n'emploie que des termes très vagues. — *En fait des principes.* Parce qu'il faut, en effet, partir de l'un des deux contraires, avant d'arriver aux intermédiaires. — *Quelque élément nouveau.* Qui est un intermédiaire, qui tient plus ou moins du contraire d'où il sort, comme il arrive pour les couleurs.

point des éléments mêmes dont on dit qu'il participe plus ou moins.

[8] En résumé, comme, dans un même genre, il n'y a point de termes qui puissent être antérieurs aux contraires, il en résulte que toujours les intermédiaires doivent provenir des contraires. Par conséquent, tous les termes inférieurs, les contraires aussi bien que les intermédiaires, descendent des contraires primordiaux. Donc, on doit voir que les intermédiaires sont toujours dans le même genre, qu'ils sont des intermédiaires de contraires, et que tous ils sont composés des contraires sans exception.

§ 8. *En résumé.* On peut trouver que ce résumé n'est pas absolument exact. — *Point de termes.* Le texte est moins formel, et il n'emploie qu'un pluriel neutre. — *Provenir des contraires.* Voir plus haut, § 1. — *Tous les termes inférieurs.* Ici encore, le texte n'a qu'un pronom neutre tout indéterminé.

CHAPITRE VIII

Rapports du genre et de l'espèce ; la différence d'espèce implique l'identité du genre ; c'est la différence qui fait la vérité du genre ; la différence est une opposition par contraires ; l'opposition par contraires est la différence parfaite ; les contraires sont toujours dans le même ordre de catégories ; et ils sont les extrémités du genre, puisqu'il y a entre eux la plus grande distance possible ; les espèces ne peuvent, ni être identiques au genre, ni différer de lui spécifiquement.

[1] L'être qui est autre en espèce l'est relativement à un certain être, dans une certaine relation ; et cette relation doit être commune aux deux êtres comparés. Par exemple, s'il s'agit d'un animal qui soit autre en espèce, il faut que les deux êtres soient des animaux. Ainsi, il y a nécessité que les êtres qui diffèrent en espèce soient dans le même genre. Ce que je nomme

§ 1. *Cette relation doit être commune.* Cette relation est le genre, dont les différences essentielles constituent les espèces. Les êtres qui forment ces espèces sont autres en tant qu'individus et en tant qu'espèces ; mais ils sont du même genre. — *Qui soit autre en espèce.* Par exemple, l'homme et le cheval, qui sont cités au § suivant. Sur la définition des êtres qui sont autres en espèce, voir plus haut, liv. V, ch. IX, § 5, et ch. X, § 6. — *Ce que je nomme Genre.* Voir liv. V, ch. XXVIII, la définition du genre. — *Essentiellement et non par accident.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Les différences ne sont pas de simples attributs du genre ; elles sont essentielles au genre, qui, sans elles, ne serait

Genre est précisément ce qui fait qu'on appelle d'un nom identique les deux êtres que l'on compare ; c'est ce qui reçoit la différence essentiellement et non par accident, soit qu'on le considère comme matière, soit qu'on le considère de toute autre façon. [2] D'ailleurs, il ne faut pas seulement que le caractère commun se retrouve dans les deux êtres, et que, par exemple, ils soient tous deux des animaux ; il faut en outre, que, dans chacun d'eux, ce même animal, tout en restant ce qu'il est, soit autre ; par exemple, d'une part le cheval, et d'autre part, l'homme. C'est grâce à cette qualité commune que les deux êtres différeront l'un de l'autre, sous le rapport de l'espèce ; pris en soi, l'un sera tel animal, et l'autre, tel animal aussi ; et je le répète, d'un côté le cheval, de l'autre côté l'homme. [3] Ce sera donc nécessairement cette différence qui constituera la variété autre

qu'un mot et n'aurait aucune réalité. — *Comme matière.* L'expression du texte est aussi vague. L'auteur veut dire sans doute que le genre peut être considéré comme la matière des espèces ; bien entendu, la matière logique. Voir un peu plus loin, § 5.

§ 2. *Ce même animal... soit autre.* Il peut sembler ici qu'il y ait quelque contradiction. L'animal pris en soi n'est pas différent dans l'homme et dans le cheval ; mais l'espèce plutôt que le genre est autre, bien que, dans le langage ordinaire, on dise que l'homme est un animal autre que le cheval. — *Et je le répète.* J'ai ajouté ces mots, afin d'atténuer autant que possible la répétition que fait ici Aristote, sans indiquer qu'il la fait.

§ 3. *La variété autre.* Le grec

du genre; et je donne à cette différence du genre le nom de Variété, parce que c'est elle qui fait que ce même genre varie et qu'il est autre. Cette différence est donc une contrariété, une opposition par contraires; et l'on peut s'en convaincre au moyen de l'induction. Toutes les choses, en effet, se divisent en des termes opposés; et il a été également démontré que les contraires sont dans le même genre, puisque nous avons dit que la contrariété est la différence parfaite et finie. Or, la différence spécifique est toujours la relation d'une chose à une autre, de telle sorte que cette même relation de différence et le genre se retrouvent dans les deux êtres.

[4] De là vient que les contraires sont toujours dans la même classe de catégorie, parce que, différents en espèce, mais non en genre, ils

a un seul mot, qui n'a point de correspondant en français. « Altruisme » rendrait assez exactement la forme du grec; mais je n'ai pas voulu adopter ce mot barbare, qui, d'ailleurs, a un sens différent pour ceux qui l'ont proposé. — *Varie et qu'il est autre.* Ici encore, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Une contrariété.* Voir plus haut, ch. IV, § 1, la note sur ce mot. — *Une opposition par contraires.* Ceci est une simple paraphrase. — *Nous avons dit.* Voir plus haut, ch. IV, § 1. — *D'une chose à une autre.* Je n'ai pas voulu préciser davantage le sens, qui est aussi vague dans le texte.

§ 4. *Dans la même classe de catégorie.* Voir, plus haut, la même expression, ch. III, § 10. — *Appartenir simultanément.* L'espèce est différente; il n'y a que le genre qui appartienne aux deux contraires à la fois : par exemple, les espèces du blanc et du noir sont différentes ; mais leur

sont éloignés le plus possible l'un de l'autre; leur différence est parfaite, et elle ne peut appartenir simultanément à l'un et à l'autre. Donc, la différence est une contrariété; car être autre en espèce veut dire simplement que des espèces individuelles, qui sont dans le même genre, sont à titre de contraires opposées entre elles. Mais l'on dit que deux êtres sont d'espèce identique, lorsque, pris individuellement, ils n'ont pas entre eux d'opposition à titre de contraires. En effet, les oppositions par contraires se produisent dans la division et dans les intermédiaires, avant d'en arriver aux individus. [5] Par suite, il est évident que, relativement à ce qu'on appelle le genre, aucune des espèces qui conviennent en genre, ne peuvent, ni lui être identi-

genre, c'est-à-dire la couleur, est le même pour les deux, et pour les intermédiaires. — *Est une contrariété.* M. Bonitz conteste avec raison cette expression ; les espèces sont autres, mais elles ne sont pas contraires ; l'homme est différent du cheval, il n'est pas le contraire du cheval. — *A titre de contraires.* Même observation. — *Opposées.* C'est à peine si l'on peut dire que les différences sont opposées entre elles ; elles sont simplement autres. — *Dans la division.* Du genre en ses espèces. Mais les espèces ne sont pas contraires entre elles, parce qu'on les distingue les unes des autres.

§ 5. *Ce qu'on appelle le genre.* M. Bonitz voudrait changer cette leçon vulgaire, et dire, par une simple modification de quelques lettres dans le texte : « Relativement au genre, qui est universel. » Cette leçon serait certainement préférable ; mais aucun manuscrit ne l'autorise. — *Ni différer de lui spécifiquement.* Il n'y a qu'un autre genre qui puisse différer du genre spécifiquement, quand les deux genres sont subordonnés eux-mêmes à un genre supérieur. — *La ma-*

ques, ni différer de lui spécifiquement. La matière, en effet, est exprimée par la négation; mais le genre est la matière de la chose dont on dit qu'il est le genre, non pas genre au sens de race, comme on le dit en parlant des Héraclides, mais comme ce qui fait partie de la nature de la chose.

[6] Il ne peut non plus y avoir, ni identité, ni différence d'espèce, pour les choses qui ne sont pas dans le même genre; elles sont alors dans un genre différent. Or ce sont les choses de genre identique qui peuvent différer en espèce; car il faut nécessairement que la différence soit une contrariété relativement à ce qui diffère d'espèce; et cette différence ne se trouve jamais que dans les choses comprises sous le même genre.

tière, en effet... Cette pensée est très obscure, et il est bien difficile de l'éclaircir. La matière dont il s'agit ici est le genre, qui est la matière des espèces ; or, le genre est déterminé par des différences qui ne lui appartiennent pas, et qui constituent les espèces. Les différences sont donc en quelque sorte nées du genre, et elles n'appartiennent qu'aux espèces seules. Je hasarde cette explication, tout en la trouvant bien peu satisfaisante. — *Au sens de race.* Voir plus haut la même explication, liv. V, ch. XXVIII, § 2.

§ 6. *Il ne peut non plus y avoir...* J'ai dû ici développer le texte, qui est excessivement concis, sans doute parce qu'il ne fait guère que répéter ce qui précède. — *Une contrariété.* Voir plus haut, § 3 et la note, sur ce mot peu usité dans notre langue.

CHAPITRE IX

La différence des sexes n'est pas une différence d'espèce, bien qu'elle soit essentielle ; origine des différences spécifiques ; distinction de la définition essentielle d'une chose et de sa matière ; il n'y a de différence d'espèce que dans le cas où la définition essentielle est différente ; la matière n'y importe pas ; les qualités accidentelles des êtres ne sont pas des différences d'espèce ; exemples divers ; solution de la question relative aux sexes ; résumé de cette théorie.

[1] On pourrait se demander comment il se fait que la femme ne diffère pas spécifiquement de l'homme, bien que cependant le féminin et le masculin soient contraires, et que la différence ici soit une contrariété. On peut aussi se demander, d'une manière générale, pourquoi, dans les animaux, le mâle et la femelle ne sont pas différents d'espèce, quoique cette différence de sexe soit essentielle dans l'animal, et qu'elle n'y soit pas accidentelle, comme la couleur noire ou

§ 1. *La femme ne diffère pas spécifiquement de l'homme.* La question a quelque chose de bizarre, et l'on ne s'attendait pas à cette discussion, que rien n'a préparée. Elle peut être rattachée à ce qui précède, en ce que l'auteur cherche quelles sont les différences qui peuvent constituer une espèce, et celles qui n'y suffisent pas. Le sexe est une de ces dernières différences constituant des individus différents, mais non des différences d'espèces. —

blanche, mais que ce soit en tant qu'animal que l'animal est mâle ou femelle. [2] Cette question revient à peu près à celle-ci : Comment se fait-il que telle contrariété produise pour les êtres une différence d'espèce, et que telle autre contrariété n'en produise pas ? Ainsi, l'animal qui marche sur terre, et l'animal qui vole, sont autres en espèce, tandis que la couleur blanche ou noire ne constitue pas une espèce différente. Cela vient-il de ce que, dans un cas, il s'agit des modifications propres du genre, tandis que, dans l'autre cas, ces modifications y sont beaucoup moins intéressées ? Puis, comme il faut distinguer, d'une part, la définition de la chose, et d'autre part, sa matière, ne pourrait-on pas dire que les contrariétés qui sont comprises dans la définition, produisent une différence d'espèce, et que celles qui ne sont comprises que dans l'ensemble matériel, n'en produisent pas ? [3] Aussi, la couleur blanche, ou la couleur noire, de l'homme ne produit-elle pas une différence spécifique ; et

D'une manière générale. J'ai ajouté ces mots, qui ressortent du contexte.

§ 2. *Telle contrariété.* Ou Opposition par contraires. — *Sont autres en espèce.* Ou Contraires en espèce. — *Beaucoup moins intéressées.* Il serait peut-être plus exact de dire que les propriétés du genre n'y sont pas du tout intéressées. Les seules choses qui soient alors modifiées sont les qualités des individus, qui changent de couleur, par exemple, sans que leur espèce soit altérée en rien.

§ 3. *Un nom séparé.* J'ai ajouté l'épithète, qui m'a paru indispensable pour compléter la pensée. — *La matière ici, c'est l'homme.* C'est le genre Homme, qui est considéré comme la matière des espèces, et, par suite, des individus. — *Individuels.* J'ai ajouté ce mot, qu'exige le contexte. — *Des espèces de l'homme.* MM. Bonitz et Schwegler expliquent ce passage comme je le fais moi-même. « Les espèces de l'homme », au lieu de « la matière de l'homme », que donnent plusieurs éditions, entre autres celle des Aldes et quelques manuscrits. — *Le composé.* C'est-à-dire, l'individu composé de la matière et de la forme. — *Un triangle en bois.* La leçon vulgaire est : « Un cercle en bois. » Mais la correction est indispensable, et je l'ai adoptée avec M. Bonitz et M. Schwegler, bien que ni l'un ni l'autre ne l'aient admise dans leur texte. Sylburge avait le premier signalé cette correction nécessaire. — *Une contrariété.* L'expression n'est

il n'y aurait pas de différence d'espèce de l'homme blanc à l'homme noir, quand bien même on donnerait à chacun d'eux un nom séparé. En effet, la matière ici, c'est l'homme ; mais la matière ne produit pas de différence ; car les hommes individuels ne sont pas des espèces de l'homme. C'est que les chairs et les os qui forment tel ou tel individu ont beau être différents, le composé est autre sans doute, mais ce n'est pas en espèce qu'il est autre, attendu que, dans la définition des individus, il n'y a point de contrariété ; c'est seulement un autre individu. Le nom de Callias est l'appellation attribuée à la matière ; et si l'on dit de l'homme qu'il est blanc, c'est parce que Callias est blanc. Donc l'homme n'est blanc qu'accidentellement. De même encore, un cercle en airain et un triangle en bois, non plus qu'un triangle en airain et un cercle en bois, ne diffèrent pas d'espèce à cause de leur

matière; mais ils diffèrent entre eux, parce qu'il y a une contrariété dans leur définition essentielle. [4] Mais n'est-ce pas la matière, qui, à certains égards étant autre, tantôt ne fait pas que les êtres aussi soient autres en espèce, et qui tantôt le fait? Pourquoi tel cheval est-il d'une espèce différente que tel homme? Cependant, de part et d'autre, la matière est également comprise dans les définitions de ces êtres. Est-ce parce qu'il y a contrariété dans leur définition? Car il est bien vrai qu'il y a une contrariété entre l'homme blanc et le cheval noir. Mais la véritable contrariété est dans l'espèce de tous deux, et non pas parce que l'un est blanc et que l'autre est noir; car, fussent-ils blancs l'un et l'autre, ils n'en seraient pas moins certainement d'espèce différente.

[5] Quant au sexe, mâle ou femelle, ce sont là des affections propres de l'animal; mais ces affections ne touchent pas l'essence; elles ne sont que

peut-être pas très juste; le cercle n'est pas le contraire du triangle; c'est seulement une figure différente.

§ 4. *Contrariété dans leur définition.* Même observation que plus haut; il n'y a pas contrariété précisément entre la définition de l'homme et celle du cheval. Il n'y a qu'une différence d'un animal à un autre. — *Une contrariété entre l'homme blanc et le cheval noir.* Le noir et le blanc sont en effet contraires; mais le cheval et l'homme ne le sont pas. — *La véritable contrariété.* Le texte est moins formel. On peut trouver que ces théories, purement logiques, sont obscures.

§ 5. *Quant au sexe.* Voir plus haut, § 1. — *Affections.* Ou, Modifications.

dans la matière et dans le corps. Le même germe produit les deux sexes; et c'est une simple modification qui, de tel être, fait un mâle, et de tel autre, une femelle.

[6] En résumé, nous avons exposé ce que c'est qu'être d'une autre espèce, et comment tels êtres diffèrent d'espèce, et comment tels autres êtres ne présentent pas cette différence.

§ 6. *Être d'une autre espèce.* Voir plus haut, ch. VIII, § 1. Ce résumé, plus ou moins exact, a toutefois cette utilité de joindre étroitement ce chapitre à celui qui précède.

CHAPITRE X

Opposition de contraires comme celle du périssable et de l'impérissable; ce ne sont pas là des contraires accidentels; ils font partie de l'essence des êtres, et ce sont des attributs nécessaires partout où ils apparaissent; argument nouveau tiré de cette théorie contre le système des Idées.

[1] Comme les contraires sont autres en espèce, et comme le périssable et l'impérissable sont des contraires, puisque la privation est une impuissance définie, il faut nécessairement que le périssable et l'impérissable soient de genres différents. Nous ne les avons considérés jusqu'à présent que comme des appellations universelles; et dès lors, il pourrait sembler que ce n'est pas une nécessité que tout impérissable et

§ 1. *Sont autres en espèce.* Voir plus haut, ch. VIII, § 1, la définition de cette formule. — *Une impuissance définie.* C'est l'expression même du texte, qui ne laisse pas que d'être assez obscure. L'impuissance, pour l'impérissable, consiste à ne pas pouvoir périr; c'est une privation. Mais l'impérissable semble par là être mis au-dessous du périssable, bien que son éternité même doive le mettre au-dessus de tout. Quoi qu'il en soit, l'impérissable et le périssable s'opposent l'un à l'autre, comme la privation et la possession, qui sont des contraires. — *De genres différents.* M. Bonitz n'hésite pas à proposer de changer ici le mot de Genre, donné par tous les manuscrits, en celui d'Espèce, afin de mettre la fin de la phrase en rapport avec le commencement. Mais tout le reste du chapitre est consacré à bien établir que

que tout périssable soient spécifiquement autres, pas plus qu'il n'est nécessaire que le blanc et le noir soient d'espèces différentes. Le même être, en effet, peut à la fois être l'un et l'autre, tant qu'il s'agit de termes universels; et, par exemple, l'homme peut être tout ensemble blanc et noir; et même pour ce qui concerne les individus, un seul et même homme peut être, mais non pas à la fois, noir et blanc.

[2] Le blanc et le noir n'en sont pas moins contraires l'un à l'autre. Or, parmi les contraires, les uns n'appartiennent qu'accidentellement à certains êtres, comme les contraires dont nous venons de parler, et bon nombre d'autres. Mais il en est d'autres aussi qui ne peuvent pas être

le périssable et l'impérissable sont contraires en genre, et non pas seulement en espèce. Peut-être alors vaudrait-il mieux faire porter la correction sur le début de la phrase et dire : « Comme les contraires sont autres en genre. » C'est le parti que semble adopter M. Schwegler, bien qu'il ait conservé dans son texte la leçon vulgaire. Mais toutes ces corrections ne suffisent même pas, puisque, dans la suite de ce §, les deux contraires, le périssable et l'impérissable, ne sont considérés que comme spécifiquement, et non génériquement, contraires. — *Le blanc et le noir soient d'espèces différentes.* Le blanc et le noir sont l'un et l'autre du même genre, la Couleur; mais ce sont des couleurs d'espèce différente. — *Tandis qu'il s'agit de termes universels.* Par exemple, le mot Homme étant universel, l'homme peut être à la fois blanc et noir, puisqu'il y a en même temps des hommes blancs et des hommes noirs. Pour l'individu, il n'en est pas tout à fait de même, et si le même individu peut aussi être blanc et noir, ce n'est que successivement, et non pas à la fois.

§ 2. *Contraires l'un à l'autre.* En espèce, [mais non pas en

de simples accidents; et c'est de ceux-là que font partie le périssable et l'impérissable. Rien en effet n'est périssable par simple accident, attendu que l'accident peut également être, ou ne pas être, tandis que la qualité de périssable est un attribut absolument nécessaire de toutes les choses auxquelles cette qualité est attribuée. Autrement, le même être serait périssable et impérissable, si le périssable peut aussi ne pas lui être attribué.

3 Ainsi, le périssable, dans chacun des êtres qui doivent périr, est l'essence de ces êtres, ou fait nécessairement partie de leur essence. Même raisonnement pour l'impérissable. L'un et l'autre sont des nécessités au même titre; et par suite, en tant que primitifs, le périssable et l'impérissable offrent l'antithèse qu'on signale entre eux. Il faut donc absolument qu'ils soient de genres différents.

4 Une conséquence non moins claire de ceci, c'est qu'il n'est pas possible d'admettre les Idées, ou espèces, au sens où les admettent quelques

genre. — *Serait périssable et impérissable.* Ce qui est contradictoire et impossible.

§ 3. *De genres différents.* C'est là, je crois, la pensée véritable de tout ce chapitre : c'est en genre, et non pas seulement en espèce, que le périssable et l'impérissable sont différents. Voir plus haut, § 1.

§ 4. *Idées ou espèces.* Il n'y a qu'un mot dans le texte; mais il a les deux sens; et j'ai cru devoir mettre les deux mots, parce que la critique s'adresse évidemment à la théorie des Idées pla-

philosophes; car alors, d'une part, l'homme serait périssable, et de l'autre, l'homme serait impérissable. Pourtant, on soutient que les Idées, ou espèces, sont spécifiquement identiques aux individus, et qu'elles ne sont pas simplement homonymes avec eux. Mais la différence de genre sépare les êtres plus que la différence d'espèce.

toniciennes. — *Quelques philosophes.* C'est Platon surtout; ce sont aussi ses successeurs. — *Spécifiquement identiques aux individus.* L'Idée est impérissable; l'individu est périssable, au contraire, dans le système platonicien; il semble donc en résulter que les Idées et les individus étant de même espèce, le périssable et l'impérissable sont de même espèce aussi, tandis qu'Aristote essaie d'établir qu'ils sont de genres différents. — *Plus que la différence d'espèce.* On peut trouver que cette discussion se termine bien brusquement, et qu'elle est bien insuffisante.

LIVRE XI

CHAPITRE PREMIER

De la nature de la philosophie : forme-t-elle une science unique, ou se compose-t-elle de plusieurs sciences ? De la science qui s'occupe de la démonstration des choses ; la philosophie s'occupe-t-elle de toutes les substances, ou de certaines d'entre elles ? S'occupe-t-elle des accidents ? citation de la *Physique* ; critique de la théorie des Idées ; de la nature des êtres mathématiques ; la philosophie peut être définie la science des universaux, c'est-à-dire des genres les plus généraux, l'Un et l'Être.

[1] Que la philosophie soit précisément la science des principes, c'est une vérité qui ressort de ce que nous avons dit, en discutant les théories relatives aux principes que d'autres philosophes ont exposées. Mais on peut se demander si la philosophie est une science unique, ou si plutôt elle ne se forme pas de plusieurs sciences. Si elle ne

Liv. XI. *Que la philosophie*. MM. Bonitz et Schwegler divisent avec raison le XIe livre en deux parties distinctes, dont la première s'étend du chapitre Ier au chapitre VIII, § 12, inclusivement ; et dont la dernière comprend le reste du livre. La première partie n'est guère qu'une esquisse des matières contenues dans les livres III, IV et VI ; la seconde se compose de répétitions plus ou moins développées de quelques discussions de la *Physique*. Les références à ces divers ouvrages seront exactement indiquées dans

forme qu'une seule science, on doit se rappeler qu'il n'y a jamais qu'une seule et unique science pour les contraires. Or, les principes ne sont pas contraires entre eux. D'un autre côté, si la philosophie ne forme pas une seule et unique science, quelles sont les sciences dont elle se compose ? [2] Une autre question, c'est de savoir si c'est à une seule science, ou à plusieurs sciences, qu'il appartient d'étudier les principes de la démonstration. Si c'est l'affaire d'une seule et même science, pourquoi celle-ci plutôt que toute autre ? Si c'est le fait de plusieurs, quelles sont ces sciences diverses ? [3] Autre question encore : Cette unique science s'adresse-t-elle à toutes les substances, ou ne s'y adresse-t-elle pas ? Si ce n'est pas à toutes qu'elle s'adresse, il est bien difficile de déterminer celles auxquelles elle s'adresse particulièrement. D'autre part, si, étant

tout ce XIe livre. Du reste, on doit, avec M. Bonitz, reconnaître ici la main d'Aristote, et l'on peut supposer que nous avons affaire à une première et imparfaite expression de sa pensée. C'est sans doute une ébauche, qu'il aura pris soin de compléter ensuite, et qui plus tard aura été insérée dans la *Métaphysique*, par des éditeurs trop peu attentifs.

§ 1. *Que d'autres philosophes ont exposées*. Voir plus haut, liv. I, ch. III et ch. suivants. — *Est une science unique*. Plus haut, liv. III, ch. II. — *Les principes ne sont pas contraires entre eux*. Voir liv. III, ch. II, § 1.

§ 2. *De la démonstration*. Liv. III, ch. II, § 12 et 18. — *Pourquoi celle-ci*. Par Celle-ci, il faut entendre la philosophie.

§ 3. *Autre question*. Toutes ces questions un peu confuses, et exposées ici avec trop de concision, se retrouvent dans le liv. III, ch. IV et V. — *A toutes les sub-*

unique, elle s'applique à toutes les substances, on a peine à comprendre comment une seule et même science pourrait s'appliquer à des substances si multiples. [4] En outre, on peut se demander si cette science se borne aux substances mêmes, ou si elle s'étend jusqu'à leurs accidents; car, s'il y a démonstration pour les accidents, il n'y en a pas pour les substances. S'il y a là deux sciences différentes, qu'est-ce que chacune d'elles? Et laquelle des deux est la philosophie? La philosophie démonstrative est celle qui s'occupe des accidents, tandis que la philosophie des principes s'occupe des substances. Mais ce n'est pas non plus, sur les causes énumérées par nous dans la *Physique,* que devra porter la science que nous cherchons ici. Ainsi, elle ne considère pas le pourquoi des choses. Ce pourquoi, c'est le bien; et on ne trouve manifestement le bien que dans les choses pratiques, et dans les êtres doués de mouvement. C'est le bien qui est le premier moteur. C'est ainsi précisément qu'agit la fin; et le premier moteur ne peut pas se rencontrer dans les immobiles.

stances. L'expression est bien vague. En d'autres termes, on pourrait dire : « à toute la nature, à tout ce qui est. »

§ 4. *Se borne aux substances mêmes.* Voir liv. III, ch. I, § 8. — *Dans la Physique.* Voir la *Physique,* liv. II, ch. III, § 2, p. 20 de ma traduction. — *Elle ne considère pas le pourquoi des choses.* Il semble au contraire que la philosophie doit s'appliquer surtout, si ce n'est exclusivement, à rechercher la cause des choses et leur but final. — *Le premier moteur ne peut pas.* La théorie ordinaire d'Aristote est que le premier moteur est immobile; et elle se répète tout entière, et toujours aussi positive, dans le VIIIe livre de la *Physique,* et dans le XIIe de la *Métaphysique.*

[5] En un mot, il s'agit de voir si la science que nous cherchons s'applique, ou ne s'applique pas, aux substances sensibles, et à quelles autres elle pourrait s'appliquer. Si c'est à d'autres substances qu'elle s'applique, ce ne peut être qu'à des Idées, ou à des êtres mathématiques. Mais il est de toute évidence que les Idées n'existent point ; et si, par hasard, on veut en admettre l'existence, on n'en a pas moins à rechercher comment il n'en est pas des autres choses, pour lesquelles il y a des Idées, comme il en est pour les entités mathématiques. Je veux dire que l'on place les êtres mathématiques entre les Idées et les choses sensibles, et qu'on en fait une sorte de troisième ordre d'êtres, entre les Idées et les choses qui frappent ici-bas nos sens. Mais le troisième homme n'existe pas ; le troisième cheval n'existe pas, outre l'Idée du cheval en soi et outre les individus chevaux que nous voyons.

[6] Mais s'il n'en est pas à cet égard ainsi qu'on le prétend, à quel objet s'adressent alors les

§ 5. *Ce ne peut être qu'à des Idées.* Voir plus haut, liv. I, ch. VII, §§ 31 et suivants, la réfutation de la théorie des Idées et des êtres mathématiques. — *Le troisième homme.* Voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 32.

§ 6. *Les études du mathématicien.* Cette question, fort cu-

études du mathématicien ? Certes ce n'est pas aux choses sensibles ; car aucune des choses perceptibles à nos sens n'est comme celles dont s'occupent les sciences mathématiques. On ne peut pas dire davantage que la science cherchée par nous s'occupe des êtres mathématiques, puisque pas un de ces êtres n'est isolé de la matière. Mais elle ne s'occupe pas non plus des substances sensibles, puisqu'elles sont périssables. [7] D'une manière générale, on peut se demander à quelle science il appartient de rechercher quelle est la matière des choses mathématiques. Ce n'est pas à la Physique, puisque toutes les recherches du Physicien se bornent à étudier les êtres qui ont en eux le principe de leur mouvement, ou de leur inertie. Ce n'est pas davantage l'objet de la science qui étudie la démonstration et la théorie de la science, puisque ce sont là exclusivement les matières dont elle s'occupe. Reste donc que ce soit la philosophie

rieuse par elle-même, ne tient guère à celles qui précèdent ; et elle n'est point résolue par ce qui en est dit ici; voir plus haut, liv. VI, ch. I, § 10 et suiv. — *La science cherchée par nous*. C'est-à-dire, la philosophie première. — *Des substances sensibles*. Qui sont plus particulièrement l'objet de la Physique.

§ 7. *La science qui étudie la démonstration*. C'est la Logique; voir le traité des *Derniers Analytiques*, qui est consacré tout entier à cette grande théorie. — *Qui étudie la matière des Mathématiques*. Il semble que cette étude est un peu en dehors du domaine de la philosophie; ou du moins, elle ne doit donner aux Mathématiques que l'attention qu'elle donne à tout le reste des

telle que nous l'entendons, qui étudie la matière des Mathématiques.

[8] Une question qu'on peut également soulever, c'est de savoir si la science ici cherchée, en s'occupant des principes, s'occupe aussi de ce que quelques philosophes appellent les éléments; et tous les philosophes admettent que les éléments se trouvent dans les composés qu'ils forment.

[9] Ce qui paraît le plus probable, c'est que notre science est la science des universaux; car toute définition, toute science, repose sur des termes universaux, et ne descend pas jusqu'aux termes derniers. A ce point de vue, notre science s'appliquerait donc aux genres primordiaux. Or, ces genres ce sont l'Être et l'Un. C'est que, en effet, ce sont ces deux genres primordiaux qu'on peut surtout regarder comme embrassant tous les êtres, et comme représentant surtout des principes, puisque, par leur nature, ils sont les primitifs. Eux une fois détruits, tout le reste disparaît en même temps qu'eux, puisque tout, sans

choses ; elle n'a pas à en faire une étude spéciale.

§ 8. *Les éléments*. Voir plus haut, liv. I, ch. III, §§ 11 et suivants, et ch. IV, toute la discussion sur les éléments.

§ 9. *L'Être et l'Un*. Plus haut, liv. III, ch. III, § 9, Aristote a établi que l'Être et l'Un ne peuvent pas être des principes ni des genres primordiaux, parce qu'ils s'appliquent à tout indistinctement. C'est donc une simple objection qu'il suppose ici; et il la réfute au § suivant, plus ou moins complètement.

exception, est Être et est Un. [10] Mais si l'on en fait des genres, il y a nécessité que les différences doivent en participer aussi ; or, il n'est pas de différence qui puisse participer du genre ; et, considérés de cette façon, l'Être et l'Un ne peuvent plus du tout passer pour des genres, ni pour des principes.

[11] Ajoutez que ce qui est plus simple est plus principe que ce qui est moins simple ; et les derniers termes, dans chaque genre, sont plus simples que les genres mêmes, attendu que ces termes derniers sont des individus, et que les genres se divisent toujours en espèces multiples et différentes. Il semblerait donc que les espèces sont des principes plutôt que les genres. Mais, en tant que les espèces disparaissent à la suite des genres, ce sont les genres qui devraient plutôt être considérés comme des principes ; car on doit regarder comme principe ce qui entraîne avec soi la perte de tout le reste.

[12] Voilà les questions qu'on peut se poser, sans

§ 10. *Si l'on en fait des genres.* C'est-à-dire, si l'on regarde l'Être et l'Un comme des genres universels s'appliquant à toutes choses, les différences en participeront comme tout le reste, en étant elles aussi Unes et réelles ; voir plus haut, liv. III, ch. III, § 12, cette théorie plus développée.

§ 11. *Les derniers termes.* Ce sont les individus, au-dessous desquels on ne peut descendre, puisque la division ne peut pas aller plus loin, comme l'indique le nom même qu'ils portent.

§ 12. *Voilà les questions.* Ces questions sont en partie analogues à celles qui ont été posées

en compter encore bien d'autres, qui sont analogues à celles-là.

CHAPITRE II

Questions diverses sur la possibilité d'une substance en dehors des substances sensibles et individuelles ; difficultés des deux solutions en sens contraire ; l'Être et l'Un ne peuvent pas servir de principes universels ; les lignes ne peuvent pas davantage être prises pour principes ; de la nature de la science et des objets sur lesquels elle peut porter ; du rôle de l'espèce et de la forme ; il y a des cas où l'espèce et la forme ne peuvent point subsister en dehors des objets ; identité et diversité des principes.

[1] Une question qu'on doit agiter aussi, c'est de savoir s'il y a, ou s'il n'y a pas, d'autres êtres que les individus, et si c'est des individus que s'occupe la science que nous cherchons ici. Mais les individus sont en nombre infini. En dehors d'eux, il n'y a plus que les genres et les espèces. Or, les espèces et les genres ne constituent, ni les uns, ni les autres, la science que nous demandons ; et nous avons déjà dit pourquoi il

dans les premiers chapitres du IIIe livre ; mais on voit qu'elles ont ici beaucoup moins de précision et de régularité.

§ 1. *D'autres êtres que les individus.* Voir le liv. III, ch. IV, § 1. — *Nous avons déjà dit.* Voir plus haut, ch. I, § 11.

est impossible qu'ils soient l'objet de cette science. C'est que, en effet, nous avons à nous demander si, à côté et en dehors des substances que nous révèlent nos sens, il existe une substance isolée de toutes celles que nous voyons ; ou bien, si ce ne sont pas plutôt les substances sensibles qui sont seules des réalités, et les objets de la philosophie. [2] Nous semblons bien, en effet, chercher une autre substance que les choses sensibles ; et le but que nous nous proposons, c'est de voir s'il n'existe pas quelque chose qui soit essentiellement séparé des choses sensibles, et n'appartienne à aucune d'elles. Mais si, à côté des substances perceptibles à nos sens, il existe quelque substance différente de celles-là, il reste à savoir en dehors de quelles substances sensibles il faut la placer. Pourquoi, par exemple, faudrait-il la supposer en dehors des hommes plutôt qu'en dehors des chevaux, ou de tels autres animaux, ou même en dehors de telles choses sans vie ?

[3] Certes, admettre qu'à côté des substances sensibles et périssables, il y ait d'autres substances, qui sont en nombre égal et qui sont éternelles, c'est tomber dans une erreur qui brave

§ 2. *Une autre substance.* Voir liv. III, ch. IV. — *Essentiellement séparé des choses sensibles.* Ce ne peut être que Dieu, conçu comme le premier et l'éternel moteur. — *En dehors de quelles substances sensibles.* C'est restreindre beaucoup la question.

§ 3. *Qui sont en nombre égal.* Voir plus haut, liv. I, ch. VI,

toute raison. Mais si, d'autre part, le principe que nous cherchons à cette heure n'est pas isolé des corps, quel autre principe mériterait d'être adopté mieux que la matière ? La matière, en effet, n'existe pas en acte ; elle n'existe qu'en puissance. Il est bien vrai aussi que l'espèce et la forme sembleraient être un principe plus particulièrement encore que la matière ; mais l'espèce et la forme peuvent périr. Donc, il semblerait qu'il ne se peut pas absolument qu'il y ait une substance éternelle qui soit isolée, et qui existe en soi.

[4] Mais c'est une impossibilité qu'il n'y en ait pas ; car tout le monde, y compris même les philosophes les plus distingués, admet qu'il y a un principe et une substance de ce genre. Et comment y aurait-il un ordre quelconque dans les choses, s'il n'y avait pas quelque chose d'éternel, de séparé et de permanent ? D'un autre côté, s'il existe une substance et un principe qui ait la nature que nous signalons ici, et que ce principe unique s'applique à tout, aux choses périssables aussi bien qu'aux choses éternelles, il s'agit de comprendre comment, ce principe universel,

§ 5 et suiv., la réfutation de cette partie de la théorie des Idées. Il ne faut pas multiplier les êtres inutilement.

§ 4. *Les philosophes les plus distingués.* Voir une expression analogue plus loin, liv. XII, ch. X, § 4. — *Un ordre quelconque.* Voir encore liv. XII, ch. X. — *D'éternel, de séparé et de permanent.* C'es tDieu, seul, qui remplit ces conditions. Peut-être, au

étant identique pour tout, il se peut que, parmi les choses placées sous le même principe, les unes soient éternelles et les autres ne le soient pas. C'est là quelque chose d'incompréhensible. [5] Mais s'il y a un principe différent pour les choses périssables, et un principe différent pour les choses éternelles, nous pouvons nous demander, avec un égal embarras, si le principe des êtres périssables est éternel comme l'autre. Comment, en effet, le principe même n'étant pas éternel, les êtres qui relèvent de ce principe pourraient-ils être éternels? Si le principe est périssable, il y a dès lors un autre principe, puis un troisième après ce second, et ainsi de suite à l'infini.

[6] D'un autre côté, si l'on admet pour principes ceux qui semblent être plus particulièrement des principes immobiles, je veux dire l'Un et l'Être, on peut se demander d'abord comment, si chacun d'eux n'est pas un être déterminé et une substance, ces principes pourront être séparés et exister en soi. Or, ce sont précisément

lieu de Permanent, vaudrait-il mieux dire Immobile.

§ 5. *S'il y a un principe différent*. Voir liv. III, ch. x. — *Il y a dès lors un autre principe*. Qui doit être éternel, puisque le principe des choses périssables ne l'est pas.

§ 6. *L'Un et l'Être*. Voir liv. III, ch. IV et V. — *Attribut de toutes choses... l'attribut d'un certain nombre*. Ceci ne semble pas tout à fait d'accord avec les théories ordinaires d'Aristote, qui met toujours l'Être et l'Un sur le même rang, les regardant tous

des principes de ce genre, éternels et premiers, que nous cherchons. Mais si l'Un et l'Être expriment tous les deux quelque individualité et une substance, alors tous les êtres sans exception sont des substances, puisque l'Être est un attribut de tous, et que l'Un est l'attribut d'un certain nombre. Mais prétendre que tous les êtres sont des substances, c'est une erreur.

[7] D'autre part, quand on prend l'unité pour le premier principe, qui est alors une substance, et quand, de l'unité et de la matière, on fait d'abord sortir le nombre, auquel on accorde d'être la substance des choses, comment peut-on s'imaginer que cette théorie soit vraie? Comment concevoir que l'unité soit dans la Dyade, et dans chacun des nombres composés? Sur ce point difficile, on se tait; et il faut convenir qu'il n'est pas aisé d'en dire quelque chose.

[8] Que si l'on prend pour principes les lignes et ce qui dérive des lignes, je veux dire les surfaces les plus simples qu'elles forment, on s'expose à cette objection, que les lignes ne sont

les deux comme des universaux. — *C'est une erreur*. Comme le traité des *Catégories* suffirait à le prouver. A côté de la substance, il y a neuf autres catégories d'Être, tout au moins.

§ 7. *L'unité pour le premier principe*. Voir liv. III, ch. IV, §§ 29 et suivants. — *Des nombres composés*. C'est la série indéfinie des nombres, composés tous de l'unité, ou de nombres qui leur sont inférieurs.

§ 8. *Les plus simples*. Le texte dit précisément : Premières. — *On s'expose à cette objection*.

pas des substances isolées, que ce sont des sections et des divisions, les lignes étant des divisions de surfaces, les surfaces des divisions de corps, comme les points sont des divisions de lignes; ce sont en outre des limites de toutes ces mêmes choses, corps, surfaces, etc. Mais tout cela est dans d'autres êtres, et il n'y a jamais là de substances séparées.

[9] Et puis, comment concevoir l'unité et le point à l'état de substances? Pour toute substance, il y a génération et devenir ; pour le point, il n'y en a pas, puisque le point n'est qu'une division.

[10] Une autre cause de doute, c'est que toujours la science s'appuie sur des universaux et sur telle qualité précise, tandis que la substance n'est pas un universel, et qu'elle est bien plutôt quelque chose d'individuel et de séparé. Par conséquent, s'il est vrai que la science s'applique aux principes, comment le principe peut-il être substance? On peut demander encore : Existe-t-il, ou n'existe-t-il pas, quelque chose en dehors

L'expression du texte est plus concise. — *Corps, surfaces, etc.* J'ai ajouté ces mots pour plus de clarté.

§ 9. *Génération et devenir.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 10. *Une autre cause de doute.* L'expression est bien vague, et l'on ne voit pas assez nettement à quoi le doute s'applique. Il semble que c'est à la question de savoir si la substance peut être prise pour principe, et si elle peut servir de base à la science. — *De l'ensemble.* Il n'y a que ce mot dans le texte; j'ai ajouté : « du composé matériel », pour éclaircir l'expression par cette paraphrase. — *Et la forme.*

de l'ensemble du composé matériel? Par Ensemble, j'entends la matière et ce qui l'accompagne. S'il n'y a rien en dehors de l'ensemble, alors tous les êtres qui sont matériels sont destinés à périr; et s'il y a quelque chose qui subsiste, ce ne peut être que l'espèce et la forme. Pour quels êtres cette séparation est-elle possible, pour quels êtres ne l'est-elle pas, c'est ce qu'il est bien difficile de déterminer ; car il y a des choses où manifestement la forme ne peut pas être séparée : par exemple, s'il s'agit de la forme d'une maison. [11] Autre question encore : Les principes sont-ils les mêmes en espèce et en nombre? S'ils se réduisent à un seul en nombre, alors tous les les êtres sont identiques entre eux.

Ou peut-être : « La figure »; la forme représente d'ordinaire la même idée que l'espèce. — *Cette séparation.* L'expression du texte est moins précise, et il n'emploie qu'un pronom neutre tout-à-fait indéterminé.

§ 11. *Autre question encore.* M. Bonitz trouve avec raison que cette indication est bien brève et bien insuffisante. — *Identiques entre eux.* C'est le sens qui est donné par Alexandre d'Aphrodise, et qu'il convient d'adopter.

CHAPITRE III

La philosophie est la science de l'Être en tant qu'Être; acceptions diverses du mot Être, ainsi que d'autres mots: Médical, Hygiénique; l'Être et l'Un peuvent se confondre; relations des contraires, opposés et dénommés par privation; le procédé d'abstraction qu'emploient les Mathématiques peut s'appliquer à l'étude de l'Être en tant qu'Être; on considère l'Être en soi, sans regarder à ses attributs et à ses conditions; c'est le rôle propre de la philosophie.

[1] La science qu'étudie le philosophe est donc la science de l'Être en tant qu'Être, de l'Être entendu dans toute sa généralité, et non pas partiellement. Or, le mot d'Être a bien des sens divers, et il ne se prend pas en une seule acception. Si c'est une simple homonymie, et s'il n'y a point quelque qualité commune, alors l'Être ne peut se ranger sous une seule et même notion scientifique; car il n'y a point, dans ce cas, de genre unique pour des êtres ainsi rapprochés; mais ils sont l'objet d'une seule et même science, si l'appellation d'Être s'applique à quelque chose de commun. [2] Il en est, ce semble, des acceptions diverses du mot Être comme de celles des mots Médical et Hygiénique. Chacun de ces termes a des nuances très-diverses. Tous deux on les emploie, tantôt pour exprimer quelque chose qui est relatif à la médecine ou à l'hygiène, tantôt pour un autre point de vue. Mais chacun d'eux se rapporte toujours à la même chose. Ainsi, l'on dit d'un argument qu'il est médical, comme on le dit d'un bistouri, parce que l'un est tiré de la science de la médecine, et que l'autre lui est utile. Même remarque sur le mot d'Hygiénique, qui signifie, tantôt ce qui manifeste la santé, tantôt ce qui la procure. [3] Il en est aussi de même pour tous les autres mots; et le mot d'Être s'applique également à tout, avec les nuances qu'on vient d'indiquer. Ainsi, il suffit qu'une chose quelconque soit une affection, une qualité, une disposition, un mouvement, ou tout autre attribut analogue, de l'Être en tant qu'Être, pour qu'on dise de cette chose qu'elle Est, et pour qu'on l'appelle

§ 1. *La science qu'étudie le philosophe.* Voir plus haut, liv. IV, ch. I, § 1. Les idées qui sont présentées ici d'une manière concise et parfois insuffisante, sont beaucoup plus développées dans le livre IV. C'est la seule différence entre ces deux discussions, comme le remarque M. Bonitz. Le livre XI est donc un premier croquis, qu'aura complété plus tard une rédaction plus soignée et moins rapide. On pourrait supposer aussi que nous avons dans le liv. XI un extrait plus ou moins exact du liv. IV; mais alors, il serait à peu près impossible d'admettre que cet extrait soit de la main même d'Aristote.

§ 2. *Des mots Médical et Hygiénique.* Voir plus haut, liv. IV, ch. II, § 1. Les mêmes exemples et presque les mêmes mots, pour exprimer les mêmes idées.

§ 3. *Une affection, une qualité.* Voir plus haut liv. IV, ch. II, § 2.

Être. De même que, pour toutes ces espèces d'Être, les dénominations diverses peuvent se ramener à une seule acception commune, de même toutes les contrariétés se ramèneront aux différences primordiales et aux oppositions de l'Être, soit qu'on prenne le nombre et l'unité, soit qu'on prenne la ressemblance et la dissemblance, pour les différences fondamentales de l'Être, soit qu'on en choisisse encore d'autres.

[4] Admettons que ce soient les différences qui ont été indiquées par nous. Il importe peu, d'ailleurs, que l'on ramène toutes ces nuances de ce qui est, à l'Être ou à l'Un, puisque l'Être et l'Un, s'ils ne sont pas identiques et s'ils sont autres, peuvent du moins se prendre réciproquement l'un pour l'autre. L'Être en effet est Un à certains égards, et l'Un est aussi l'Être. [5] Comme il n'y a toujours qu'une seule et même science pour comprendre les contraires, il s'ensuit que l'appellation de chacun d'eux se fait par privation.

§ 4. *Qui ont été indiquées.* M. Bonitz pense, ainsi que M. Schwegler, que ceci se rapporte au traité du *Choix des Contraires*, cité plus haut, liv. IV, ch. II, §§ 8 et 23. Alexandre d'Aphrodise croit qu'il s'agit du Traité *du Bien*, où Aristote avait exposé cette théorie.] Ce traité si important n'est pas parvenu jusqu'à nous. — *Se prendre réciproquement l'un pour l'autre.* Voir plus haut, sur ce rapport de l'Un et de l'Être, liv. IV, ch. II, § 7.

§ 5. *Pour comprendre les contraires.* C'est-à-dire que, quand on sait un des contraires, on sait aussi l'autre. — *Par privation.* Ainsi le noir est la pri-

Cela n'empêche pas, d'ailleurs, que l'on se demande avec raison comment la privation est possible, pour certains contraires qui ont des intermédiaires : par exemple, pour l'injuste et le juste. C'est que, pour tous les contraires de ce genre, il ne faut pas appliquer la privation à la notion tout entière, mais seulement à la dernière espèce. Par exemple, si l'homme juste est celui qui est disposé à obéir docilement aux lois, l'injuste ne sera pas absolument privé de la notion totale de justice; mais, comme il ne manquera aux lois qu'à certains égards, c'est aussi dans cette mesure que la privation lui sera applicable.

[6] Le raisonnement serait le même pour tout autre cas. C'est comme le mathématicien, qui ne considère, dans ses théories, que des abstractions, puisque c'est en retranchant toutes les conditions sensibles qu'il étudie les choses. Ainsi,

vation du blanc; et réciproquement. — *A la dernière espèce.* Il faut entendre ici une des nuances intermédiaires entre les contraires. Cette expression est obscure, et le commentaire d'Alexandre ne fournit pas un éclaircissement suffisant. L'exemple que donne Aristote n'apporte pas non plus beaucoup de lumière. La « dernière espèce » semblerait, d'après cet exemple, signifier simplement l'acte particulier d'injustice où la loi est violée. Alexandre d'Aphrodise paraît comprendre qu'il s'agit de l'un des deux contraires, considéré comme un extrême, et que, par exemple, il s'agit du Noir, si l'intermédiaire est le gris.

§ 6. *Le mathématicien.* Le philosophe abstrait, de tout ce qui existe, la notion d'être dans ce qu'elle a d'universel, de même que le mathématicien abstrait,

il ne tient compte, ni de la légèreté, ni de la dureté des corps, ni des qualités contraires à celles-là; il néglige également la chaleur, le froid, et les autres oppositions que nos sens perçoivent. Il ne conserve que la quantité et le continu, ici en une seule dimension, là en deux, ailleurs en trois, et les affections propres de ces entités, en tant qu'elles sont quantitatives et continues; il ne regarde absolument rien d'autre. Tantôt, il compare les natures et les positions respectives de ces choses, les unes à l'égard des autres, et leurs attributs spéciaux; tantôt, il en étudie la commensurabilité et l'incommensurabilité; tantôt, il considère leurs rapports proportionnels.

[7] Nous n'en disons pas moins que la géométrie est la seule et unique science qui s'occupe de toutes ces diverses questions. Nous en faisons tout autant pour l'Être. En étudier les accidents en tant qu'Être, étudier les oppositions qu'il peut présenter en tant qu'Être, c'est le fait d'une seule science, qui n'est pas autre que la philosophie. Ainsi, l'on peut affirmer que les études de la Physique ne s'appliquent pas aux choses en tant qu'elles existent, mais bien plutôt en tant qu'elles sont soumises au mouvement. De même

des choses possibles, les propriétés générales, qui sont seules l'objet de ses études.

§ 7. *La Physique.... la Dialectique et la Sophistique*. Voir plus haut, liv. IV, ch. II, § 19.

encore, la Dialectique et la Sophistique s'occupent bien de certains accidents des choses et des êtres, mais non pas en tant qu'êtres, et elles n'étudient pas l'Être lui-même en tant qu'Être. Il n'y a donc en résumé que le philosophe qui considère les choses, que nous venons de dire, en tant qu'elles sont.

[8] Par conséquent, l'Être, quelque multiples que soient ses acceptions, s'applique toujours à quelque chose d'Un et de commun, comme s'y appliquent également les contraires, puisqu'ils se réduisent toujours aux premières oppositions et aux premières différences de l'Être. Ainsi, il est possible de comprendre toutes ces notions sous une seule science; et de cette façon, se trouve résolue la question que nous avions soulevée dès le principe, c'est-à-dire, la question de savoir comment une seule et unique science pouvait comprendre tant de choses si nombreuses et de genres si différents.

§ 8. *La question que nous avions soulevée*. Voir plus haut, ch. I, § 1. — *Dès le principe*. Peut-être pourrait-on comprendre aussi le texte en ce sens qu'il s'agirait de la question soulevée « à propos des principes ». Le sens que je donne dans ma traduction est plus conforme à la grammaire, et s'accorde mieux avec tout le contexte.

CHAPITRE IV

Différents points de vue des Mathématiques, de la Physique et de la Philosophie ; la science mathématique et la Physique ne s'occupent que de certains accidents de l'Être ; la Philosophie première est la seule qui s'occupe de l'Être en tant qu'Être, dans toute sa généralité.

[1] Comme on le voit, le mathématicien se sert des notions communes, pour son point de vue particulier ; mais le rôle de la Philosophie première, c'est de remonter jusqu'aux principes de ces notions. En effet, quand on dit que, si de quantités égales on retranche une quantité égale, les restes sont encore égaux, c'est là un axiome qui s'applique à toutes les quantités sans exception. Mais les Mathématiques admettent cet axiome sans examen; et elles y appuient leurs théories, concernant une partie quelconque de la matière qui leur est propre : et, par exemple, les lignes, les angles, les nombres, ou telles autres quantités de ce genre. Ce n'est

§. 1. *Des notions communes.* Ou «axiomes».—*Jusqu'aux principes de ces notions.* Voir plus haut, liv. IV, ch. III, § 2. — *Admettent cet axiome sans examen.* Il me semble que c'est là le sens le plus naturel et le plus conforme au contexte. M. Bonitz comprend

pas en tant qu'êtres que la science mathématique les étudie, mais c'est en tant que chacune d'elles est continue, dans une, deux ou trois dimensions. [2] Quant à la Philosophie, elle ne considère pas les nuances particulières de l'Être, ni les accidents qui s'y rapportent; elle ne considère, dans chacune de ces entités, que l'Être en tant qu'Être. La Physique en est absolument au même point que la science mathématique ; si elle étudie les affections et les principes des êtres, c'est en tant qu'ils se meuvent, et non pas en tant qu'ils sont des êtres. Mais nous avons dit que la science première des êtres est celle qui les étudie en tant qu'êtres et substances, et non pas en tant qu'ils sont encore autre chose. Par conséquent, la Physique et les Mathématiques ne sont que des parties de la Philosophie.

que les Mathématiques restreignent l'axiome à leur domaine propre.

§ 2. *Dans chacune de ces entités.* L'expression du texte est plus vague ; et il n'emploie qu'un pronom neutre indéterminé. — *La Physique.* Voir plus haut, ch. I, § 7. — *Nous avons dit.* Voir plus haut, liv. IV, ch. I, § 1. Il est possible que cette référence ne soit qu'une intercalation faite par quelque scholiaste. — *Que des parties de la Philosophie.* Aristote pouvait de son temps soutenir ces opinions ; mais il y a bien longtemps que les Mathématiques et la Physique n'appartiennent plus à la philosophie. Au début, la philosophie comprenait toutes les sciences; c'est bien encore à elle que revient l'étude des principes sur lesquels les sciences se fondent; mais chaque science a son domaine propre, où la philosophie n'a pas juridiction. Voir sur ces questions les discussions de la Préface.

CHAPITRE V

Importance du principe de contradiction énoncé sous cette forme : « Une même chose ne peut en un même temps être et n'être pas » ; il n'y a pas de démonstration possible pour ce principe, parce qu'il n'y en a pas de plus certain ; réfutation du principe contraire ; méthode à suivre pour cette réfutation ; argument personnel ; nécessité de définir clairement les mots dont on se sert ; Héraclite combattu par sa propre doctrine ; on arrive, avec un tel système, à confondre toutes choses, et à rendre toute discussion absolument impossible.

[1] Il y a, dans les choses, un principe sur lequel on ne peut se tromper jamais, et qui nécessairement fait toujours le contraire, c'est-à-dire, qui est toujours essentiellement vrai. Ce principe, c'est qu'une seule et même chose ne peut jamais, en un seul et même moment donné, être et n'être pas ; et cette vérité s'applique à tout ce qui présente des oppositions de cette forme.

§ 1. *Un principe sur lequel on ne peut se tromper jamais.* C'est le principe de contradiction. Plus haut, liv. IV, ch. IV, Aristote a consacré à ce principe une discussion très étendue et très profonde, qui l'emporte de beaucoup sur celle-ci. Laquelle des deux a été écrite la première, c'est ce dont il est bien difficile de juger ; mais tout porte à croire que la discussion présente n'est qu'une esquisse, qui aura été complétée plus tard. — *Des oppositions de cette forme.* C'est-à-dire, des oppositions de possession et de privation, d'affirmation et de négation contraires, comme celle qu'on vient de rappeler. La pensée, d'ailleurs, ne fait pas de doute.

[2] Pour les axiomes de cet ordre, il n'y a pas absolument de démonstration possible, si ce n'est pour réfuter celui qui les nie ; car il ne serait pas possible de faire remonter le raisonnement à un principe plus certain que celui-là. Il le faudrait, cependant, pour que l'on fît une démonstration véritable et absolue. Mais, pour réfuter celui qui soutient que les deux membres de la contradiction sont également vrais, et pour lui démontrer qu'il se trompe, il faudra prendre une proposition qui, au fond, sera identique à celle-ci, que la même chose ne peut pas dans le même temps être et n'être point, et choisir cette seconde proposition, de manière qu'elle ne paraisse pas tout d'abord être identique. C'est seulement ainsi qu'on pourra réfuter celui qui soutiendrait que les deux termes de

§ 2. *Un principe plus certain que celui-là.* La chose est évidente par elle-même ; et dans la démonstration, il n'est pas possible de trouver un principe supérieur à celui-là, ni plus incontestable. — *Qui, au fond, sera identique.* Le texte n'est pas aussi précis ; mais le sens n'est pas douteux. Pour réfuter l'adversaire, qui nie le principe de contradiction, il ne faut pas essayer de démontrer directement la vérité de ce principe sous sa forme ordinaire ; il faut prendre telle autre chose quelconque, et démontrer que cette chose spéciale ne peut pas tout à la fois être et n'être point. — *Qu'elle ne paraisse pas.....* L'adversaire, en concédant que cette chose ne peut tout à la fois être et n'être point, concède aussi sans s'en apercevoir le principe de contradiction, qu'il niait d'abord. Voir plus haut, liv. IV, ch. IV, §§ 3, 4 et 5 ; toutes ces idées y sont exposées beaucoup plus complètement qu'ici, où elles ne sont qu'imparfaitement reproduites.

la contradiction sont également vrais d'un seul et même objet. [3] Or, quand on cherche à tomber d'accord sur quelque raisonnement commun, il faut bien qu'on se comprenne mutuellement en un certain point; car, sans cette condition, comment serait-il possible de se communiquer réciproquement ce qu'on pense? Ainsi, il faut d'abord que chacun des mots dont on se sert ait un sens connu, que ce mot exprime une seule et unique chose, et non plusieurs à la fois, au lieu d'une seule, et que, s'il a par hasard plusieurs sens, on sache précisément celui dont on entend se servir. Or, celui qui soutient que telle chose est et n'est pas tout à la fois, celui-là nie précisément ce qu'il affirme; et, par conséquent, il nie que le mot qu'il emploie signifie ce qu'il signifie; ce qui est complètement impossible et absurde. [4] Ainsi, puisque dire que telle chose est Cela signifie quelque chose, il est de toute impossibilité que la contradiction puisse être vraie de cette même chose. Bien plus, si le mot a un sens et que l'assertion soit vraie, il faut néces-

§ 3. *Quand on cherche à tomber d'accord.* Ce § est peut-être plus clair que la partie correspondante du chap. IV, liv. IV. — *Nie précisément ce qu'il affirme.* C'est la réfutation qu'on peut toujours opposer à ceux qui nient le principe de contradiction; on reconnaît ici la réfutation par l'absurde. — *Impossible et absurde.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 4. *Les affirmations et les négations opposées...* Cette discus-

sairement que la chose existe aussi. Or, quand une chose est nécessaire, elle ne peut plus n'être point. Donc, les affirmations et les négations opposées ne peuvent pas être vraies de la même chose. Ajoutez que, si l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation, on n'est pas plus dans le vrai quand on dit que tel être est un homme, que quand on dit qu'il n'est pas un homme. On ne paraît pas même être, ni plus, ni moins dans la vérité, quand on dit que l'homme n'est pas un cheval, que quand on dit qu'il n'est pas un homme. Par conséquent, on dira également la vérité en soutenant que le cheval est identique à l'homme, du moment que l'on a admis que les propositions opposées sont également vraies. Il en résulte que le même être est homme et cheval à la fois, ou tel autre animal quelconque.

[5] On peut donc affirmer qu'il n'y a pas de démonstration absolue contre de telles propositions, bien qu'on puisse faire une démonstration contre celui qui soutient de telles doctrines.

sion sur le principe de contradiction est bien loin de valoir celle du IVe livre pour la solidité des arguments; mais, quelle que soit l'infériorité de la forme, la pensée est bien toujours la même.

§ 5. *De démonstration absolue.* Le texte est assez obscur; et le sens que je donne est celui qu'adopte Alexandre d'Aphrodise. Mais, même dans son commentaire, on ne sait pas nettement s'il s'agit de démonstration contre ces sophismes, ou de la démonstration de ces sophismes,

En interrogeant Héraclite lui-même par cette méthode, on l'aurait bien vite réduit à avouer que jamais les propositions opposées ne peuvent être vraies à la fois des mêmes choses ; et c'est parce qu'il ne comprenait pas très-bien ses propres assertions qu'il avait adopté cette opinion étrange. Mais si la maxime qu'il soutenait est vraie, l'opinion même qu'il défendait ne peut plus l'être : à savoir que la même chose peut, dans un seul et même moment, être et n'être pas. En effet, de même que, en divisant les propositions, l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation, de même, pour les deux propositions réunies et assemblées, de manière à ce que le composé ne fasse en quelque sorte qu'une seule affirmation, la négation n'est pas plus vraie que l'ensemble mis sous forme affirmative.

[6] Enfin, si l'on ne peut rien affirmer avec vérité, c'est une erreur manifeste d'affirmer qu'il n'est pas possible de faire une seule affirmation vraie. Si cela est exact, c'est une manière de résoudre la difficulté que soulèvent ceux qui

essayée par ceux qui les soutiennent. — *Héraclite lui-même.* Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 1, sur l'opinion d'Héraclite, soutenant que tout, dans le monde, est dans un flux et un écoulement perpétuel. — *Cette opinion étrange.* J'ai ajouté l'épithète, que tout le contexte me semble justifier, dans ce qu'elle a d'ironique.

§ 6. *Toute discussion absolument impossible.* C'est là, en effet, le résultat dernier de tous ces sophismes.

font de telles objections, et qui rendraient toute discussion absolument impossible.

CHAPITRE VI

Réfutation du système de Protagore, faisant de l'homme la mesure des choses ; origine de cette doctrine ; citation de la *Physique*; causes de la différence des sensations d'un homme à un autre homme; expérience de l'œil qui voit les objets doubles sous certaine pression ; il ne faut chercher la vérité que dans les choses immuables ; les corps célestes ; contradictions dans la doctrine de Protagore, prouvées par la théorie du mouvement; ces philosophes se contredisent eux-mêmes ; et, dans la pratique, ils se conduisent comme s'ils ne croyaient pas à leur propre système ; exemples de l'alimentation ; effets des maladies sur nos sensations ; vice de méthode dans ces systèmes philosophiques ; Héraclite et Anaxagore également condamnés ; tout n'est pas dans tout; deux propositions contraires ne peuvent être également vraies.

[1] Le système de Protagore ne s'éloigne pas beaucoup de celui qu'on vient de réfuter, quand il soutient que l'homme est la mesure de toutes choses; car ceci revient à dire que les choses sont réellement ce qu'elles paraissent à chacun de nous. S'il en est ainsi, c'est dire, sous une autre forme, que les mêmes choses sont et

§ 1. *Le système de Protagore.* Voir plus haut, liv. IV, ch. IV, § 22, et surtout ch. V, toute la discussion contre Protagore.

ne sont pas, qu'elles sont à la fois bonnes et mauvaises, et que, à tous égards, les affirmations les plus opposées sont identiques, puisque bien souvent ce qui paraît bon à ceux-ci paraît mauvais à ceux-là, et que la mesure des choses est, dit-on, le jugement individuel de chacun de nous. [2] Il serait facile de résoudre cette difficulté en remontant à l'origine même d'une pareille doctrine. Tantôt, on a cru qu'elle venait de celle des philosophes Naturalistes; tantôt, on en a trouvé la source dans cette observation, à savoir, que tout le monde ne sent pas les choses de la même manière, et que, par exemple, telle chose est douce au goût des uns, et est tout le contraire au goût des autres. Il est certain, en effet, qu'une opinion commune à presque tous les philosophes Naturalistes, c'est que rien ne vient de rien, et que tout vient de quelque chose qui existe déjà. Ainsi donc, une chose ne de-

§ 2. *Des philosophes Naturalistes.* Ce sont les philosophes Ioniens surtout ; voir plus haut, liv. I, ch. IV. — *Ainsi donc... une seule et même chose.* Tout ce passage est évidemment altéré, et il est profondément obscur, comme le dit Alexandre d'Aphrodise lui-même, qui essaie vainement de l'expliquer. M. Bonitz propose une rédaction nouvelle, qui ne s'appuie, comme il le reconnait, sur l'autorité d'aucun manuscrit. Voici le sens le plus probable qu'on peut tirer de toutes ces obscurités : « Une « chose ne devient pas blanche « si déjà elle est absolument « blanche ; il faut donc, pour que « le blanc soit possible et se « réalise, qu'il vienne du Non- « blanc, en d'autres termes du « Non-Être. Or, comme, selon « les naturalistes, rien ne peut « venir du Non-Être, il faut donc « que le blanc et le Non-blanc

vient pas blanche si elle est déjà complètement blanche, et si elle n'a rien du tout qui ne soit blanc. Mais quand nous voyons qu'un objet est devenu blanc, il doit, selon eux, venir de ce qui n'est pas blanc, pour pouvoir devenir blanc. Par conséquent, selon ces philosophes, il viendrait quelque chose du Non Être, si l'on n'admettait pas que le Blanc et le Non-blanc sont une seule et même chose.

[3] Il n'est pas très difficile de répondre à cette objection. En se reportant à ce qui a été dit dans la *Physique*, on peut voir comment toutes les choses qui se produisent viennent du Non-Être, et comment elles viennent de l'Être. Ce serait une naïveté de prêter une égale attention aux deux opinions, et aux arguments qu'enfante l'imagination des uns et des autres, dans ces discussions. Il est d'abord de toute évidence que les uns, ou les autres, doivent être dans l'erreur nécessairement. Et il suffit pour s'en con-

« soient une seule et même « chose ; et par conséquent, les « propositions les plus opposées « sont identiques. » Je donne cette interprétation pour ce qu'elle vaut ; mais il me semble que c'est la seule qu'on puisse faire sortir du texte vulgaire, en l'altérant le moins possible. — *Est devenu blanc.* Avec M. Bonitz, je supprime la négation qui est dans le texte reçu, et qui rendrait la pensée tout-à-fait inintelligible.

§ 3. *Dans la Physique.* Voir la *Physique*, liv. I, ch. VI, § 4, et ch. IX, § 2, p. 463 et 485 de ma traduction ; voir aussi le traité de la *Production et de la Destruction des choses*, liv. I, ch. III, § 3, p. 28 de ma traduction. — *Aux deux opinions.* Rappelées

vaincre d'observer les faits qui frappent nos sens. Jamais, en effet, la même chose ne saurait paraître, telle à ceux-ci, et le contraire à ceux-là, que quand, chez les uns ou chez les autres, l'organe qui perçoit les saveurs qu'on vient d'indiquer, a subi quelque altération, ou est atteint de quelque infirmité. S'il en est ainsi, il faut bien admettre que les uns sont alors la mesure des choses, et que les autres ne sauraient l'être.

4 J'en dis tout autant du bien et du mal, du beau et du laid, et de toutes les notions de même ordre. Il en est de ceci comme il en est lorsqu'on se met le doigt sous le globe de l'œil, et que, au lieu d'un seul objet, on en voit deux. Il y a donc deux objets, puisqu'il en paraît deux en effet ; mais, l'instant d'après, il n'y en a plus qu'un, puisqu'en réalité, si l'on ne presse pas l'organe, l'objet paraît unique, comme il l'est effectivement. 5 D'ailleurs, il est souverainement absurde de prétendre fonder le jugement de la vérité sur des objets qui sont soumis à un changement per-

un peu plus haut, au début du § 2. — *Les uns sont alors la mesure des choses.* C'est peut-être faire une concession exagérée au système de Protagore, que pourtant on combat.

§ 4. *J'en dis tout autant du bien et du mal.* La concession est encore plus forte, et le bien et le mal existent en soi indépendamment des jugements que nous en portons. — *Le doigt sous le globe de l'œil.* Le texte n'est pas tout à fait aussi formel. Voir plus haut, liv. IV, ch. VI, § 4. Cette observation est d'ailleurs bien connue, et elle est très-vraie.

§ 5. *Soumis à un changement perpétuel.* Aristote semble ici donner raison, sans le vouloir, à

pétuel, sous nos regards, et qui ne demeurent jamais un seul instant dans le même état. On ne doit chercher à trouver la vérité que dans les choses qui sont éternellement les mêmes, et qui ne subissent jamais le moindre changement. Tels sont, par exemple, les corps célestes. Ils ne sont pas, tantôt d'une façon, et tantôt d'un aspect différent et variable ; ils sont éternellement les mêmes, et ils ne subissent jamais la loi du changement.

6 D'autre part, si le mouvement existe, et si le mobile qui est mû doit passer toujours d'un point, d'où il part, à un point où il arrive, il faudrait, d'après ces doctrines, que le mobile fût encore dans le point d'où il se meut, et qu'en même temps il n'y fût plus ; il faudrait qu'il se mût vers un point, et qu'en même temps il y fût déjà arrivé. 7 Mais ces philosophes eux-mêmes doivent reconnaître que les deux parties de la contradiction ne peuvent pas être vraies

la théorie des Idées, qu'il a toujours attaquée. Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 4. — *Les corps célestes.* Les corps célestes sont soumis à la loi du changement, quoi qu'en dise ici Aristote ; la terre que nous habitons suffit à le prouver ; il n'y a que Dieu qui soit immuable.

§ 6. *Si le mouvement existe.* Ce passage n'est pas très-net et l'expression de la pensée pouvait être plus claire. La doctrine qui admet la coexistence des contradictoires supprime le mouvement, puisqu'alors le point de départ et celui d'arrivée se trouvent confondus. Voir plus haut, liv. IV, ch. V, § 18.

§ 7. *Ces philosophes eux-mêmes...* Le texte n'est pas aussi formel. Je crois que ce membre

à la fois; et si les choses de ce monde sont dans un flux perpétuel, et dans un mouvement incessant, sous le rapport de la quantité, et qu'on admette ce système tout faux qu'il est, pourquoi les choses ne seraient-elles pas immobiles sous le rapport de la qualité? En effet, leur argument principal pour affirmer que les deux parties de la contradiction peuvent s'appliquer également à la même chose, est tiré de cette supposition que la quantité n'est pas permanente dans les corps, et qu'un même corps peut avoir quatre coudées, et, ensuite, ne les avoir plus. Mais la substance des choses se rapporte à leur qualité, qui est d'une nature définie, tandis que la quantité est indéterminée de sa nature.

[8] Autre objection. Pourquoi, quand le médecin leur prescrit tel aliment, le prennent-ils volontiers? Car, selon eux, où serait la raison de croire que ce soit du pain, plutôt que de croire le contraire? Par suite, il leur devrait être indifférent de manger, ou de ne pas manger. Et ce-

de phrase doit être lié au suivant; et alors la pensée est plus nette. « Si l'on croit que les cho« ses sont constamment muables « dans leur quantité, on peut « cependant avouer qu'elles sont « immuables dans la qualité es« sentielle qui les constitue. » — *Immobiles sous le rapport de la qualité*. Les philosophes qui croient au flux perpétuel de la quantité, n'accorderaient pas davantage la permanence de la qualité. Voir plus haut, liv. IV, ch. v, § 14.

§ 8. *Autre objection*. Voir des objections également pratiques contre le scepticisme, liv. IV,

pendant, ils prennent bien la nourriture que le médecin leur prescrit, parce qu'ils croient qu'ils sont dans le vrai, quoiqu'ils dussent se garder de le faire, si, comme ils le prétendent, il n'y a pas dans les choses sensibles une nature qui persiste absolument, et si elles sont toutes livrées à un mouvement et à un flux perpétuels. [9] D'ailleurs, si nous-mêmes nous changeons sans cesse, et si nous ne restons jamais les mêmes un seul instant, pourquoi s'étonner que les choses ne nous semblent jamais les mêmes, ainsi qu'elles ne le semblent pas non plus aux malades? Quand on est malade, comme la disposition où l'on est varie sans cesse, avec l'état de la santé, les objets que perçoit la sensibilité n'apparaissent plus de la même manière. Pourtant, ce n'est pas un motif pour que les objets eux-mêmes éprouvent le plus léger changement; seulement, ils causent aux malades des sensations différentes, et qui ne sont plus du tout les mêmes. [10] Il en est

ch. v, § 20, et ses contradictions radicales.

§ 9. *D'ailleurs*. La pensée de ce § se lie à celle du § suivant, quoique le lien n'en soit peut-être pas montré assez nettement. Aristote examine deux hypothèses : « Si l'individu change « sans cesse, pourquoi s'étonner « que les choses se modifient « pour lui comme elles se mo« difient pour les malades, ou « plutôt comme se modifient les « impressions que les malades « en éprouvent? Si nous ne « changeons pas, il y a donc « quelque chose de permanent, « contre la doctrine de ces phi« losophes, qui prétendent que « tout est dans un flux perpé« tuel. »

§ 10. *Pour le mouvement dont*

peut-être nécessairement encore ainsi, pour le mouvement dont nous parlons ici, quand nous le ressentons. Mais si nous ne changions pas personnellement et si nous restions les mêmes, il y aurait dès lors quelque chose de permanent pour nous.

[11] Quant aux philosophes qui soulèvent, d'une façon toute gratuite, ces difficiles questions, on ne peut guère les réfuter du moment qu'ils ne posent pas un principe, dont ils ne demandent plus la raison; car c'est à cette seule condition qu'il peut y avoir raisonnement et démonstration. En ne posant aucun principe, comme ils le font, on empêche toute discussion et tout raisonnement quelconque. Il n'y a donc point à raisonner avec de tels adversaires. Mais quant à ceux qui élèvent des doutes sérieux, il est assez aisé de répondre aux difficultés qui causent l'incertitude dans leur esprit. [12] On peut tirer la réponse à leur faire de ce que nous avons déjà dit; car ce qui résulte clairement de nos explications

nous parlons ici. C'est le mouvement et les variations auxquelles notre sensibilité est perpétuellement soumise.

§ 11. *D'une façon toute gratuite*. Aristote se sert d'une expression presque semblable, liv. IV, ch. v, § 3; et il y reproche à ces philosophes de parler uniquement pour parler, sans avoir rien de sérieux à dire. C'est ce que j'ai voulu rendre ici par ma traduction. — *Des doutes sérieux*. J'ai ajouté l'épithète, qui me semble ressortir nécessairement du contexte.

§ 12. *De ce que nous avons déjà dit*. Voir plus haut, § 2, et ch. v, § 1. — *De nos explications, antérieures*. Voir plus haut

antérieures, c'est que jamais les affirmations opposées ne peuvent être vraies d'une même chose, dans un seul et même moment, non plus que les contraires, puisqu'ils s'expriment sous forme privative. C'est ce qui est de toute évidence, quand on prend la peine d'analyser à fond la théorie des contraires. Par la même raison, il ne se peut pas que jamais les intermédiaires puissent n'être appliqués qu'à un seul et même terme. Par exemple, si l'objet est blanc, et que nous disions qu'il n'est, ni blanc, ni noir, nous sommes dans le faux; car il en résulterait que le même objet serait blanc, et qu'il ne le serait pas. Il n'y a qu'une seule des deux assertions accouplées qui soit vraie de l'objet; et c'est la contradiction du blanc.

[13] Ainsi, il est également impossible d'être dans le vrai, soit qu'on suive Héraclite, soit qu'on suive Anaxagore. Si l'on s'en tient à leur doctrine, on est amené à attribuer les contraires à un seul et même objet. Quand on dit, en effet, que tout est dans tout, en partie du moins, on

ch. v, § 1. — *Sous forme privative*. C'est-à-dire que l'un des contraires est la privation de l'autre. — *C'est la contradiction du blanc*. Il faut affirmer que l'objet est blanc, ou qu'il n'est pas blanc; et par conséquent, une seule des contradictoires doit être vraie, et l'autre fausse.

§ 13. *Héraclite*. Qui soutenait que toutes les choses sont dans un flux perpétuel. — *Anaxagore*. Qui soutenait que tout était confondu à l'origine. — *Tout est dans tout*. Il ne paraît pas que la doctrine d'Anaxagore ait eu une

n'affirme pas plus d'une chose qu'elle est douce que l'on n'affirme qu'elle est amère, ou qu'on ne lui prête telle autre qualité contraire, de quelque ordre que ce soit. La conséquence est inévitable, du moment que tout est dans tout, non pas seulement en puissance, mais en réalité actuelle et parfaitement distincte.

[14] Par la même raison, il n'est pas possible que toutes les assertions soient fausses, ni qu'elles soient toutes vraies. D'abord, on vient de voir toutes les difficultés qu'entraîne cette doctrine, et que nous avons énumérées. Ensuite, si toutes les assertions sont fausses sans exception, cette assertion elle-même qu'on énonce n'est pas plus vraie que les autres; et enfin, si toutes les assertions sont vraies, celui qui dit qu'elles sont toutes fausses ne peut pas non plus être dans le faux.

aussi grande portée. — *La conséquence est inévitable.* J'ai ajouté ce membre de phrase qui m'a semblé indispensable pour la clarté. — *Non pas seulement en puissance.* Aristote admettrait cette réserve.

§ 14. *D'abord, on vient de voir... Ensuite... Enfin.* Le texte n'est pas tout-à-fait aussi formel.

CHAPITRE VII

Définition du but de la science; procédés de toutes les sciences; divisions et différences des sciences; objet propre de la Physique; sa méthode et sa nature; objets et méthode des sciences productrices, pratiques et théoriques; science de la substance séparée et immobile; trois principales sciences d'observation théorique: la Physique, les Mathématiques, et la Théologie; cette dernière est la plus haute des sciences théoriques; c'est la science du divin; et elle est universelle, puisqu'elle étudie l'Être en tant qu'Être.

[1] Toute science s'applique à rechercher des principes et des causes, en ce qui concerne les objets qui rentrent dans son domaine. C'est ce que font la médecine, la gymnastique, et toutes les autres sciences, soit les sciences productrices, soit les sciences mathématiques. Chacune d'elles sans exception, après s'être tracé un cadre relatif à un certain genre d'objets, s'occupe de son objet propre, en admettant que cet objet existe, et qu'il est réel. Mais elle ne l'étudie pas en tant

§ 1. *Toute science.* Ce chapitre tout entier est, ou un extrait, ou une première esquisse du chap. I du livre VI; ce sont les mêmes pensées dans le même ordre, et souvent avec les mêmes expressions. Ces rapports entre les deux morceaux ont été signalés par M. Bonitz. — *Les sciences productrices.* Ce sont les sciences qui ont surtout pour but un produit extérieur, comme le font tous les arts et toutes les industries; voir liv. I, ch. I. — *En*

qu'Être, attendu qu'il y a une science spéciale qui, en dehors des autres sciences, s'occupe de cette question. Chacune des sciences qu'on vient d'indiquer, acceptant à un certain point de vue l'existence de son objet, dans chaque genre particulier, essaie ensuite de montrer, avec plus ou moins d'exactitude, toutes les autres conditions de cet objet. [2] Les unes acceptent l'existence de l'objet, en s'en rapportant au témoignage des sens; les autres supposent cette existence d'après certaines hypothèses; et cette simple induction suffit pour faire voir qu'elles ne donnent point de véritable démonstration, ni de la substance, ni de l'existence réelle. [3] Quant à la science de la nature, on reconnaît évidemment qu'elle n'est, ni une science pratique, ni une science qui arrive à produire telles ou telles choses. Pour la science qui produit quelque chose, le principe du mouvement est dans l'agent producteur, et non dans le résultat produit; et alors, c'est un art d'une certaine espèce, ou telle autre faculté

admettant que cet objet existe. Voir liv. VI, ch. I, § 3.

§ 2. *Cette simple induction.* Voir liv. VI, ch. I, § 4. — *Qu'elles ne donnent.* Le grec dit simplement : « Il n'y a point de démonstration »; mais ceci se rapporte évidemment aux sciences dont il vient d'être question. — *De véritable démonstration.* Le texte est moins formel.

§ 3. *Une science pratique.* Le mot de « pratique » n'a pas dans la langue d'Aristote tout à fait le même sens qu'il peut présenter dans la nôtre. Une science pratique est pour lui celle dont le résultat ne sort pas de l'être qui sait, tandis que la science productive est celle qui donne un

de produire. De même non plus pour la science pratique, le mouvement n'est pas dans l'objet pratiqué; il est plutôt dans les êtres qui pratiquent. Mais la science du physicien s'applique à des êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement; et cela seul suffit à montrer que la Physique, la science de la nature, n'est point une science pratique, ni une science productrice, mais qu'elle est simplement théorique et observatrice; car il faut nécessairement qu'elle soit dans une de ces trois classes.

[4] Mais comme il n'y a pas de science qui ne connaisse, dans une certaine mesure, l'existence de son objet, et qui ne s'en serve comme de son principe, il faut se bien fixer sur la manière dont le physicien doit envisager cette existence, et se demander s'il doit la considérer, ou comme on considère la notion de Camus, ou comme on considère la notion de Creux. La notion de Camus implique toujours, quand on la définit, la matière de la chose, tandis que la notion de Creux est indépendante de la matière. La qua-

résultat extérieur, la sculpture, par exemple. — *Un art d'une certaine espèce.* Voir liv. VI, ch. I, § 6. — *Le principe de leur mouvement.* Id., ibid. — *La Physique, la science de la nature.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Théorique et observatrice.* J'ai cru devoir mettre ici deux mots pour rendre toute la force de l'expression grecque, qui a ces deux sens.

§ 4. *La notion de Camus.... la notion de Creux.* Ces exemples assez bizarres se trouvent déjà mot pour mot, dans le livre VI,

lité de Camus ne peut, en effet, s'appliquer jamais qu'à un nez ; et la définition de cette qualité comprend toujours la notion de nez, puisque le Camus n'est qu'un nez creusé d'une certaine façon. Il est donc évident que, quand on parle de la chair, de l'œil, ou de telles autres parties du corps, on fait toujours entrer l'idée de la matière dans la définition qu'on en donne.

[5] Mais comme il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'Être, et séparé de la matière, il nous faut voir si cette science est identique à la science de la nature, ou si plutôt elle n'en est pas différente. Comme on vient de le dire, la Physique s'occupe des êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement. La science mathématique est bien aussi une science d'observation théorique ; mais les êtres qu'elle étudie, s'ils sont immobiles, ne sont pas cependant séparés de la matière. Il faut donc qu'il y ait une autre science, distincte de ces deux-là, qui étudie l'Être immobile et indépendant, si toutefois il existe une substance de ce genre. J'entends par là une substance isolée et immobile, telle que nous essaierons de la prouver; et s'il existe au monde une nature de ce genre, c'est en elle aussi

ch. I, § 8. — *De la chair, de l'œil*. Voir liv. VI, ch. I, § 9, les mêmes exemples.

§ 5. *S'ils sont immobiles*. Voir liv. VI, ch. I, § 11. — *Nous essaierons*. Voir plus loin, liv. XII, ch. VI. — *Que sera le divin*. Voir liv. VI, ch. I, § 12.

que sera le divin; en d'autres termes, c'est le premier principe, le principe souverain.

[6] On le voit donc, il y a trois genres principaux de sciences d'observation théorique : la Physique, les Mathématiques et la Théologie. Ainsi, les sciences théoriques sont les plus hautes de toutes les sciences; et parmi celles qui viennent d'être indiquées, la plus haute encore, c'est la dernière nommée, attendu qu'elle s'applique à ce qu'il y a de plus grand parmi les êtres. Une science est supérieure, ou inférieure, selon l'objet propre de ses études.

[7] C'est une question de savoir si la science de l'Être en tant qu'Être est, ou n'est pas, une science universelle. Parmi les sciences mathématiques, chacune s'attache à un genre d'êtres déterminé; la science universelle doit s'appliquer à tous les êtres sans exception. Si donc les substances physiques étaient les premières parmi les êtres, il s'ensuivrait que la Physique serait aussi la première des sciences. Mais s'il y a une autre substance, une autre nature, séparée et immobile,

§ 6. *La Physique, les Mathématiques, et la Théologie*. Voir liv. VI, ch. I, § 13. Il faut remarquer ici encore l'emploi du mot de Théologie. L'idée qu'il exprime aurait pu être très féconde ; mais Aristote, et en général la philosophie ancienne, se sont peu occupés de Dieu, de son existence et de son rapport avec l'homme et l'univers. Socrate avait donné un autre exemple.

§ 7. *Une science universelle*. Voir liv. VI, ch. I, § 14. — *Étaient les premières*. Id., ibid., § 15.

il faut nécessairement que la science qui étudie cette substance, soit antérieure à la Physique, et antérieure en tant qu'universelle.

CHAPITRE VIII

Théorie de l'Être pris au sens accidentel ; la science ne peut jamais s'appliquer à l'accident ; exemple de diverses sciences ; rôle particulier de la Sophistique, justement définie et blâmée par Platon ; définition de l'accident ; causes et principes particuliers de l'accident ; autrement, tout serait nécessaire dans le monde ; notion exacte de l'Être en soi et non accidentel, combiné avec la pensée ou en dehors d'elle ; limites du hasard ; il n'y a pas de hasard dans la nature, ni dans l'intelligence ; les causes du hasard sont indéfinies comme lui ; elles restent toujours obscures pour l'homme ; l'intelligence et la nature sont antérieures et supérieures au hasard.

[1] Comme le mot d'Être, exprimé d'une manière absolue, peut recevoir plusieurs acceptions, dont l'une s'applique à l'Être pris en un sens accidentel, il nous faut tout d'abord étudier l'Être qui n'est Être que de cette dernière façon. [2] Un premier point qui est évident, c'est qu'il n'est pas une

§ 1. Ce chapitre est en partie une répétition du chapitre II du liv. VI. Ce sont les mêmes idées, les mêmes exemples, et souvent les mêmes expressions. On peut aussi trouver, avec M. Bonitz, que ce chapitre VIII du XIe livre a plus de netteté que le chapitre II du livre VI. Quel est celui des deux morceaux qui a précédé l'autre, c'est ce qu'il serait difficile de discerner. — *Un sens accidentel.* Voir liv. VI, ch. II, § 1.

§ 2. *Pas une seule des sciences.* Voir liv. VI, ch. II, § 3. — *L'architecture.* Id., ibid.

seule des sciences, reconnues pour telles, qui s'occupe de l'accident. Ainsi, par exemple, l'architecture, dont l'objet est de construire nos maisons, ne se préoccupe pas de savoir si les habitants de la maison qu'elle a construite y éprouveront de la douleur ou du plaisir. L'art du tisserand, l'art du corroyeur, l'art du cuisinier même, n'ont pas davantage de ces préoccupations, qui ne les regardent pas.

[3] Chacune de ces sciences ne doit exclusivement songer qu'à son objet propre. C'est là leur fin spéciale. Elles n'ont pas à considérer, par exemple, comment l'individu est à la fois musicien et grammairien ; pas plus qu'elles n'ont à considérer si, étant musicien d'abord, il est devenu grammairien ensuite, pour posséder à la fois ces deux qualités, qu'il n'avait pas antérieurement ; car lorsqu'une chose existe sans exister toujours, c'est qu'elle est devenue telle qu'elle est ; et voilà comment l'individu a pu devenir tout ensemble musicien et grammairien.

[4] Ce sont là des recherches auxquelles ne se livre aucune des sciences véritables ; et ces questions n'occupent guère que la Sophistique, qui

§ 3. *Musicien et grammairien.* Voir liv. VI, ch. II, § 3, le même exemple, présenté un peu différemment.

§ 4. *Aucune des sciences véritables.* Voir liv. VI, ch. II, § 3. —

est la seule en effet à appliquer son attention à l'accident. Aussi, Platon n'a-t-il pas tort, quand il dit que la Sophistique perd son temps à s'occuper du Non-Être, en d'autres termes, de ce qui n'est pas. [5] Pour se convaincre qu'il n'y a pas de science possible de l'accident, on n'a qu'à prendre la peine de voir ce que c'est réellement que l'accident.

[6] Nous avons reconnu que, parmi les choses, il y en a qui sont toujours et de toute nécessité; et je n'entends pas ici cette nécessité qui n'est que le résultat d'une violence, mais celle que nous faisons intervenir dans les choses de démonstration. Il y a aussi des choses qui ne sont que dans la plupart des cas, ou qui même, sans être dans la pluralité des cas, ne sont, ni toujours, ni nécessairement, mais comme le veut le hasard. [7] Par exemple, il peut faire froid dans le temps de la Canicule; mais le froid dans cette saison n'est pas d'une nécessité constante; il n'est pas même ordinaire à cette époque de l'année;

Aussi, Platon. Voir liv. VI, ch. II, § 4, où la critique de Platon et la vanité des recherches sophistiques, sont exposées plus complètement.

§ 6. *Nous avons reconnu*. Voir liv. VI, ch. II, § 8. — *Dans les choses de démonstration*. Liv. VI, ch. II, § 8. Cette idée est présentée sous une forme un peu différente : « Cette nécessité qui « n'est que l'impossibilité d'être « d'une autre façon. »

§ 7. *Dans le temps de la Canicule*. Voir liv. VI, ch. II, § 8, le même exemple, où d'ailleurs il est suivi de plusieurs autres.

seulement, il peut parfois s'y produire. [8] Donc l'accident est ce qui n'est, ni toujours, ni nécessairement, ni même dans les cas les plus fréquents.

[9] Du moment que l'accident est bien ce qu'on vient de dire, on voit nettement pourquoi il n'y a pas de science possible de l'accident. Toute science s'applique à quelque chose qui est, ou toujours, ou le plus ordinairement; et l'accident n'est, ni d'une façon, ni de l'autre. [10] Par suite, il n'est pas moins clair qu'il n'y a, pour l'Être par accident, ni les mêmes principes, ni les mêmes causes que pour l'Être en soi; car alors tout sans exception serait nécessaire. Il est facile de le voir. En effet, si, telle chose étant, telle autre chose est, et que, cette seconde étant, une troisième soit aussi, non pas arbitrairement, mais de toute nécessité, la chose dont la première était cause sera également de toute nécessité; et ainsi de suite, jusqu'à la chose qui sera regardée comme étant causée la dernière. Or on supposait qu'elle n'était qu'un accident.

§ 8. *Donc l'accident*... Livre VI, ch. II, § 8.

§ 9. *Il n'y a pas de science possible de l'accident*. Voir liv. VI, ch. II, § 12.

10. *Tout sans exception serait nécessaire*. Voir liv. VI, ch. III. § 1. — *Telle chose étant*... Voir le même exemple, liv. VI, ch. III, § 2; ce livre ajoute aussi d'autres exemples pour éclaircir cette théorie.

[11] Ainsi, tout ne serait que nécessité; et, par conséquent, tout ce qui peut être d'une façon, ou d'une autre, tout ce qui peut indifféremment se produire, ou ne pas se produire du tout, serait retranché du nombre des choses possibles. Cette conclusion est inévitable, en supposant même que la cause ne soit pas encore réellement, mais qu'elle soit simplement en voie de se produire; car tout alors deviendra encore absolument nécessaire. [12] Supposons, par exemple, qu'une éclipse doive avoir lieu demain, si tel phénomène se produit après un autre qui le précède, et si cet autre encore se produit après un troisième. Ceci admis, si, d'un temps déterminé, on retranche le temps qui doit s'écouler, depuis l'instant où l'on est jusqu'au lendemain, on arrive à un fait présent et actuel; et comme celui-là existe bien réellement, tout ce qui doit venir après lui devient nécessaire aussi; tout alors est soumis à une absolue nécessité.

[13] L'Être pris comme étant vrai, et comme étant accidentel, a deux aspects : ou il vient

§ 11. *Se produire ou ne pas se produire*. C'est précisément le hasard et le fortuit aussi.

§ 12. *Présent et actuel*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Et comme celui-là existe bien réellement*. On ne peut douter du phénomène qu'on a sous les yeux; et s'il est la condition nécessaire des phénomènes suivants, ils sont aussi vrais que celui-là; et par conséquent, ils sont nécessaires aussi.

§ 13. *Et comme étant accidentel*. La plupart des manuscrits donnent une négation : « *Comme*

d'une combinaison de la pensée, dans laquelle il n'est qu'une modification; et par cela même, il n'y a pas à chercher ses principes, puisqu'on ne recherche des principes que pour l'Être qui est en dehors de la pensée et séparé d'elle; ou bien, l'Être n'est pas nécessaire, mais il est indéterminé; et j'entends ici parler de l'Être qui n'est accidentel que dans la minorité des cas.

[14] Pour l'Être ainsi compris, les causes sont sans ordre et sans nombre. Mais pour les choses de la nature, ou pour celles qui viennent de l'intelligence, il y a toujours un pourquoi; et il n'y a de hasard que quand une de ces choses vient à se produire accidentellement. De même,

n'étant pas accidentel ». J'ai préféré l'affirmative avec MM. Bonitz et Schwegler. — *A deux aspects*. Le texte n'est pas aussi formel. — *D'une combinaison de la pensée*. On pourrait croire que le texte veut exprimer ici l'acte de conscience, où la pensée se prend pour sujet de sa propre observation. L'être revient sur lui-même, et il affirme ainsi sa propre existence; ce serait quelque chose comme l'axiome cartésien : « Je pense, donc je suis ». Mais Alexandre d'Aphrodise donne le sens que j'ai adopté, et il comprend qu'il s'agit seulement de la combinaison que fait la pensée, pour affirmer un attribut d'un sujet, ou pour nier cet attribut.

§ 14. *Pour l'Être ainsi compris*. Pour l'Être accidentel, pour les attributs qui ne sont réels que dans le plus petit nombre des cas. — *Les causes sont sans ordre et sans nombre*. Et dès lors, il devient impossible de les classer et de les compter; il n'y a qu'à recevoir les faits tels qu'ils sont, sans essayer de les comprendre. — *De la nature*. Dont Aristote n'a cessé de vanter l'ordre admirable. — *De l'intelligence*. Qui se propose toujours un but, et la réalisation du bien quand elle agit.

Et il n'y a de hasard. A partir

[11] Ainsi, tout ne serait que nécessité; et, par conséquent, tout ce qui peut être d'une façon, ou d'une autre, tout ce qui peut indifféremment se produire, ou ne pas se produire du tout, serait retranché du nombre des choses possibles. Cette conclusion est inévitable, en supposant même que la cause ne soit pas encore réellement, mais qu'elle soit simplement en voie de se produire; car tout alors deviendra encore absolument nécessaire. [12] Supposons, par exemple, qu'une éclipse doive avoir lieu demain, si tel phénomène se produit après un autre qui le précède, et si cet autre encore se produit après un troisième. Ceci admis, si, d'un temps déterminé, on retranche le temps qui doit s'écouler, depuis l'instant où l'on est jusqu'au lendemain, on arrive à un fait présent et actuel; et comme celui-là existe bien réellement, tout ce qui doit venir après lui devient nécessaire aussi; tout alors est soumis à une absolue nécessité.

[13] L'Être pris comme étant vrai, et comme étant accidentel, a deux aspects : ou il vient

§ 11. *Se produire ou ne pas se produire.* C'est précisément le hasard et le fortuit aussi.

§ 12. *Présent et actuel.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Et comme celui-là existe bien réellement.* On ne peut douter du phénomène qu'on a sous les yeux; et s'il est la condition nécessaire des phénomènes suivants, ils sont aussi vrais que celui-là; et par conséquent, ils sont nécessaires aussi.

§ 13. *Et comme étant accidentel.* La plupart des manuscrits donnent une négation : « *Comme*

d'une combinaison de la pensée, dans laquelle il n'est qu'une modification; et par cela même, il n'y a pas à chercher ses principes, puisqu'on ne recherche des principes que pour l'Être qui est en dehors de la pensée et séparé d'elle; ou bien, l'Être n'est pas nécessaire, mais il est indéterminé; et j'entends ici parler de l'Être qui n'est accidentel que dans la minorité des cas.

[14] Pour l'Être ainsi compris, les causes sont sans ordre et sans nombre. Mais pour les choses de la nature, ou pour celles qui viennent de l'intelligence, il y a toujours un pourquoi; et il n'y a de hasard que quand une de ces choses vient à se produire accidentellement. De même,

n'étant pas accidentel ». J'ai préféré l'affirmative avec MM. Bonitz et Schwegler. — *A deux aspects.* Le texte n'est pas aussi formel. — *D'une combinaison de la pensée.* On pourrait croire que le texte veut exprimer ici l'acte de conscience, où la pensée se prend pour sujet de sa propre observation. L'être revient sur lui-même, et il affirme ainsi sa propre existence; ce serait quelque chose comme l'axiome cartésien : « Je pense, donc je suis ». Mais Alexandre d'Aphrodise donne le sens que j'ai adopté, et il comprend qu'il s'agit seulement de la combinaison que fait la pensée, pour affirmer un attribut d'un sujet, ou pour nier cet attribut.

§ 14. *Pour l'Être ainsi compris.* Pour l'Être accidentel, pour les attributs qui ne sont réels que dans le plus petit nombre des cas. — *Les causes sont sans ordre et sans nombre.* Et dès lors, il devient impossible de les classer et de les compter; il n'y a qu'à recevoir les faits tels qu'ils sont, sans essayer de les comprendre. — *De la nature.* Dont Aristote n'a cessé de vanter l'ordre admirable. — *De l'intelligence.* Qui se propose toujours un but, et la réalisation du bien quand elle agit.

Et il n'y a de hasard. A partir

en effet, que l'Être est, ou en soi, ou accidentel, de même la cause a aussi ces deux caractères. Le hasard est cause accidentelle dans les choses où peut agir notre préférence, en vue d'une certaine fin. Et voilà comment l'intelligence et le hasard s'appliquent au même objet, puisque, sans intelligence, il n'y a pas de préférence possible.

[15] Aussi, les causes d'où peuvent sortir les choses de hasard sont-elles indéfinies. Le hasard échappe, et reste obscur, au calcul de l'homme; et il n'est cause qu'accidentellement; absolument parlant, il n'est cause de rien. Le hasard est bon ou mauvais, selon que ce qui en résulte est bon ou mauvais. C'est un malheur, c'est une infortune, selon l'importance des cas.

[16] Mais comme jamais ce qui est accidentel ne peut être antérieur à ce qui est en soi, les causes ne le sont pas davantage. Si donc l'on

de cette phrase jusqu'à la fin du livre, le texte reproduit divers passages de la *Physique* presque mot pour mot; ce sont de simples extraits. Aussi Alexandre d'Aphrodise déclare-t-il qu'il ne commentera pas ces répétitions; et il s'en réfère à ce qu'il a dit dans son commentaire spécial sur la *Physique*. Voir la *Physique*, liv. II, ch. v, § 2, p. 35 de ma traduction. — *L'Être est ou en soi ou accidentel.* Voir la *Physique*, liv. II, ch. v, § 3. — *Notre préférence.* Voir la *Physique*, liv. II, ch. v, §§ 8 et 9.

§ 15. *Aussi les causes... Physique*, liv. II, ch. v, § 10. — *Il n'est cause de rien.* Id., ibid., § 11. — *Le hasard est bon ou mauvais.* Id., ibid., §§ 15 et 16.

§ 16. *Mais comme jamais...* Voir la *Physique*, liv. II, ch. vi, § 12, p. 46 de ma traduction. — *C'est l'intelligence et la nature.* Il faut remarquer ces doctrines

admet que c'est le hasard, et même le spontané, qui sont les causes du ciel, on peut affirmer que la cause antérieure, c'est l'intelligence et la nature.

CHAPITRE IX

Distinction de l'acte et de la puissance, applicable à toutes les catégories; théorie du mouvement; il est nécessairement dans les choses, et ses espèces sont aussi nombreuses que celles même de l'Être; définition du mouvement; il est l'acte du possible en tant que possible; justification de cette théorie; exemples divers; réfutation des théories contraires; on ne saurait définir le mouvement autrement qu'on ne le fait ici; cause de la difficulté qu'on trouve à bien définir le mouvement; c'est qu'il est indéterminé; il n'est précisément, ni en puissance, ni en acte; il n'est qu'un acte incomplet, acte obscur, mais réel; le mouvement est dans le mobile; le mouvement est tout à la fois l'acte du mobile et l'acte du moteur; il n'y a qu'un seul et même acte pour les deux; exemples divers de cette unité, dans les nombres et dans l'espace.

[1] On peut distinguer ce qui est exclusivement en acte, ce qui est en puissance, et, en troisième lieu, ce qui est tout ensemble en puissance et en

qui seront confirmées dans le livre XII, et qui ne sont qu'indiquées ici, comme dans la *Physique*.

§ 1. Ce chapitre n'est encore qu'une suite d'extraits empruntés textuellement au III[e] livre de la Physique, comme on le verra par les références qui vont suivre. — *En acte, ce qui est en puissance.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 2, p. 68 de ma

acte. On peut appliquer ces distinctions à l'Etre, à la quantité, et à tout le reste. [2] Mais il n'y a pas de mouvement possible en dehors des choses; car le changement ne peut avoir lieu que dans les catégories de l'Être; et il n'y a rien de commun entre elles, pas plus que le changement n'a lieu dans une seule et même catégorie. Chacune d'elles peut s'appliquer à toutes les choses de deux façons : par exemple, dans l'Être, on peut distinguer sa forme et sa privation ; dans la qualité, on peut distinguer, par exemple, le blanc et le noir; dans la quantité, le complet et l'incomplet; dans la translation, le haut et le bas; ou, sous un autre point de vue, le léger et le lourd. Par conséquent, il y a, pour le mouvement et le changement, autant d'espèces qu'il y en a pour l'Être lui-même.

[3] L'Être se divisant dans chacun de ses genres, ici en puissance, et là en acte parfait, en Entéléchie, j'appelle mouvement l'acte du pos-

traduction. — *Et à tout le reste.* Sous-entendu : « Des catégories. » Dans la *Physique*, Aristote énumère la qualité après la quantité, et il indique plus positivement la suite des catégories de l'Être, sans d'ailleurs compléter l'énumération.

§ 2. *Pas de mouvement possible.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 4. — *Rien de commun entre elles.* Voir la *Physique*, *loc. cit.*, où cette pensée est présentée moins obscurément. — *Pas plus que que le changement n'a lieu.* Le texte est moins formel. — *De deux façons.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 5, d'où le passage est tiré textuellement jusqu'à la fin du §.

§ 3. *L'Être se divisant...* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 7.

sible en tant que possible. Que ce soit là une définition exacte, voici ce qui le prouve. Qu'il s'agisse, par exemple, d'une chose à construire, en tant qu'elle peut se construire, nous disons que cette chose est en acte du moment qu'elle est construite; c'est précisément la construction. Même observation pour l'étude des choses qu'on apprend; pour la guérison d'une maladie, pour la rotation des corps, pour la marche, pour le saut, pour la vieillesse, et pour la maturité de vigueur que l'âge viril peut donner.

[4] Il y a donc mouvement quand l'Entéléchie est la même que la puissance, et le mouvement n'existe, ni auparavant, ni après. L'Entéléchie de l'Être en puissance, de l'être possible, qui devient par cette Entéléchie un être actuel, soit qu'il se meuve lui-même, soit qu'il devienne autre en tant que mobile, c'est ce qu'on nomme le mouvement. [5] Par cette expression « En tant que », voici ce que j'entends. L'airain, par exemple, est en puissance la sta-

— *Que ce soit là une définition exacte.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 9.

§ 4. *Ni auparavant, ni après.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 13, p. 74. — *Soit qu'il se meuve lui-même.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 12. Ici quelques manuscrits et les vieilles traductions latines, que recommande M. Schwegler, offrent une variante qui modifie le sens de ce passage... « Un être actuel, non pas en tant qu'il est ce qu'il est, mais en tant qu'il peut être mû. » —

§ 5. *En tant que...* Id., ibid. — *Une certaine puissance.* Ici c'est la mobilité, en d'autres ter-

tue; et cependant, ce n'est pas parce qu'il y a Entéléchie de l'airain en tant qu'airain, qu'il y a mouvement. Ce n'est pas la même chose d'être de l'airain, ou d'avoir une certaine puissance, puisque, si c'était la même chose absolument, d'après notre définition, l'Entéléchie de l'airain serait un mouvement. Pour se bien convaincre que ce n'est pas la même chose, on n'a qu'à regarder aux contraires. On accorde bien que pouvoir être en santé et pouvoir être malade, ce n'est pas du tout la même chose; autrement, être en santé ou être malade, ce serait tout un. Ce qui est vrai, c'est que le sujet qui est bien portant, ou qui est malade, que ce soit par la lymphe ou par le sang, reste identique et qu'il est Un; mais, comme ce n'est pas la même chose, pas plus que la couleur n'est identique à l'objet qu'elle rend visible, la réalisation du possible en tant que possible, c'est le mouvement.

[6] On voit donc clairement que cette réalisation est bien le mouvement, et qu'il y a mouvement quand cette réalisation se produit, en tant qu'elle est ce qu'elle est, et qu'il n'y a de mouvement, ni avant, ni après. Toute chose, en effet, peut, tantôt être en acte, et tantôt n'y être pas.

mes la possibilité d'être mûe.

§ 6. *Ni avant, ni après.* Répétition du § 4 ci-dessus. — *Tantôt, être en acte et tantôt n'y être pas.* Répétition du § 1, ci-dessus. — *Une chose à construire.* Répétition du § 3, ci-dessus. — *Ou l'acte lui-même, ou la maison.*

Considérons, par exemple, une chose à construire, en tant qu'elle est à construire. L'acte de la chose qui peut être construite, en tant qu'elle peut être construite, c'est la construction. Or, la construction, c'est, ou l'acte lui-même, ou la maison. Mais, du moment que la maison est faite, la chose à construire n'est plus, puisque ce qui était à construire est construit. Donc nécessairement, la construction, c'est l'acte; et la construction est bien un mouvement.

[7] On appliquerait la même définition à toutes les autres espèces de mouvements. Ce qui montre bien que cette définition du mouvement est exacte, ce sont les théories que d'autres en ont essayées, et c'est aussi la difficulté de le définir autrement que nous ne le faisons. D'abord, on ne saurait placer le mouvement dans un autre genre que celui où nous le mettons nous-mêmes; et, sur ce point, nous en appelons aux systèmes qu'on a tentés. [8] Les uns font du mouvement une hétérogénéité, une inégalité, ou le Non-Être. Mais, dans tout cela, le mouvement n'est pas nécessaire; et le changement ne tend pas plus vers ces termes, ou n'en

Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 14.

§ 7. *On appliquerait la même définition.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 14. — *Que d'autres en ont essayées.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 15.

§ 8. *Les uns font du mouvement.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 16. — *Ne tend pas plus*

vient pas plus que des contraires. Ce qui a pu donner à croire que le mouvement se trouve dans ces notions, c'est que le mouvement fait l'effet de quelque chose d'indéterminé. Les principes de la série correspondante sont indéterminés également, parce qu'ils sont privatifs; car aucun de ces principes n'est, ni substance, ni qualité, non plus qu'il n'est aucune des autres catégories. [9] Ce qui fait que le mouvement doit nous paraître indéterminé, c'est qu'on ne saurait le placer, ni dans la puissance, ni dans la réalité actuelle des choses; la quantité en simple puissance ne paraît pas avoir le mouvement, pas plus que la qualité en acte.

Le mouvement cependant doit bien être un acte; mais c'est un acte incomplet. Cela tient à ce que le possible est l'incomplet lui-même, relativement à la chose en acte. Voilà comment il est si difficile de se rendre un compte précis du mouvement.

[10] Il faut donc classer le mouvement, ou dans la privation, ou dans la puisssance, ou dans l'acte pur et simple. Mais aucune de ces solutions ne paraît acceptable; et il ne reste qu'à

vers ces termes. Id., ibid., § 17. — *Quelque chose d'indéterminé*. Id., ibid., § 18. — *De la série correspondante*. C'est-à-dire, la négation opposée à l'affirmation.

§ 9. *Doit nous paraître indéterminé*. Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 19. — *Voilà comment il est si difficile*. Id., ibid., § 20.

§ 10. *Il faut donc classer le*

répéter ce qu'on vient de dire, que le mouvement est bien un acte, mais non pas l'acte tel qu'on le définit d'ordinaire, difficile sans doute à discerner, mais néanmoins pouvant être réel. [11] Il est évident, de plus, que le mouvement a lieu dans le mobile qui est mû, puisqu'il est l'acte de la chose à mouvoir, par la chose capable de donner le mouvement; et que l'acte de cette chose motrice n'est pas différent, puisqu'il faut nécessairement que le mouvement soit l'Entéléchie, ou l'acte, des deux à la fois. Être capable de mouvoir, c'est une simple puissance; mouvoir effectivement, c'est un acte. Le moteur agit sur la chose à mouvoir. Par conséquent, il n'y a également pour les deux qu'un acte unique, de même qu'il n'y a qu'un même intervalle d'Un à Deux, et de Deux à Un, comme entre la montée et la descente, et de la descente à la montée. Seulement, la manière d'être n'est pas unique, ni la même. C'est là tout à fait le rapport qui existe entre le moteur, et le mobile qui est mû.

mouvement. Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 20.

§ 11. *Il est évident*... Voir la *Physique*, liv. III, ch. II, § 3. — *Être capable de mouvoir*. Id., ibid., § 4, p. 80 de ma traduction. Voir plus haut, ch. VIII, § 14, la note.

CHAPITRE X

De l'infini ; définitions diverses qu'on en peut donner ; l'infini n'est pas perceptible à la sensation ; il est indivisible au sens où l'on dit de la voix qu'elle est invisible ; l'infini est en soi et non par accident ; il n'est jamais actuel ; il ne peut avoir, ni parties, ni divisions ; il ne peut pas y avoir de corps sensible qui soit infini ; l'infini ne peut être, ni composé, ni simple ; il n'est pas composé, parce que les éléments sont en nombre fini ; il ne peut pas davantage être simple, parce qu'alors il serait un seul des éléments et remplirait le monde ; citation d'Héraclite ; l'infini ne peut être un corps, parce qu'alors il aurait un lieu ; il ne peut être, ni homogène, ni composé de parties hétérogènes ; le lieu des corps ne peut pas être infini, non plus que le corps lui-même ; l'infini ne peut être affecté dans aucune de ses parties ; il ne peut avoir non plus de position ; aucune des six espèces du lieu ne peut lui convenir ; toutes les directions sont finies ; et celles de l'infini ne le sont pas ; l'infini n'a, ni antérieur, ni postérieur.

[1] L'infini est d'abord ce qui ne peut pas du tout être parcouru, attendu que c'est, par sa nature, qu'il ne peut pas l'être, de même que, par nature, la voix est invisible. Ou bien, l'infini est ce dont le cours est sans terme, ou ce dont on ne trouve le terme qu'à grand'peine, ou ce qui, devant avoir un terme naturel, n'a cependant en fait, ni terme, ni limite ; enfin, l'infini peut être

§ 1. *L'infini est d'abord.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. vi, §§ 2 et 3. Voir plus haut, ch. viii, § 14, la note sur ces extraits.

infini, soit par addition, soit par retranchement, ou par les deux à la fois. [2] L'infini peut bien être quelque chose de séparé ; et pourtant, il échappe absolument à la perception sensible. Si, en effet, il n'est, ni grandeur, ni nombre, et que son essence soit d'être l'infini, sans que ce soit là pour lui un simple accident, dès lors il sera indivisible, puisque le divisible est toujours nécessairement un nombre, ou une grandeur. S'il est indivisible, il n'est pas infini, à moins que ce ne soit à la façon dont on dit de la voix qu'elle est invisible. Mais ce n'est pas ordinairement ainsi qu'on l'entend ; nous-mêmes nous ne le considérons pas ainsi ; et nous ne le concevons que comme ne pouvant jamais être parcouru tout entier.

[3] Mais comment l'infini peut-il exister en soi, sans qu'il y ait une grandeur ni un nombre, dont l'infini soit une affection et un mode ? D'autre part, si l'infini n'existe que comme accident, il ne saurait être un élément des êtres en tant qu'infini, pas plus que l'invisible n'est un élément de la voix, bien que cependant la

§ 2. *L'infini peut bien être quelque chose de séparé.* Dans la *Physique*, liv. III, ch. vi, § 4, il est dit au contraire que l'infini ne peut être séparé des choses, et que, par conséquent, il ne peut être perceptible à nos sens ; voir pp. 97 et 98 de ma traduction.

§ 3. *Comment l'infini peut-il exister.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. vi, § 6. — *Un élément des êtres.* Id., ibid., § 5.

voix soit réellement invisible. [4] Ce qui n'est pas moins évident, c'est que l'infini ne saurait jamais être actuel; car la partie qu'on en détacherait, quelle qu'elle fût, serait infinie, puisque faire partie de l'infini ou être infini, c'est la même chose, du moment que l'infini est une substance, et n'est jamais attribuable à un sujet.

[5] Ainsi, l'infini est indivisible; ou s'il est divisible et partageable, il l'est à l'infini. Mais il est impossible que plusieurs infinis soient un même et seul infini. De même que l'air est une partie de l'air, de même l'infini est une partie de l'infini, si l'infini est une substance et un principe. Donc, l'infini est impartageable et indivisible. Mais il est impossible que rien de ce qui est actuel et en Entéléchie soit infini; car alors, l'infini serait nécessairement une quantité. Donc, l'infini n'existe qu'accidentellement. Or, nous avons vu qu'un principe ne peut jamais être un accident; mais ce qui est principe alors, c'est l'être même dont il est une qualité accidentelle : l'air, par exemple, ou le nombre pair.

[6] Jusqu'à présent, notre étude sur l'infini est

§ 4. *Ce qui n'est pas moins évident*. Voir la *Physique*, liv. III, ch. VI, § 7.

§ 5. *L'infini est indivisible*. Voir la *Physique*, liv. III, ch. VI, §§ 7 et 8. — *L'air, par exemple, et le nombre pair*. Id., ibid., § 8.

§ 6. *Est restée toute générale*. Dans tout ce passage, le résumé suit moins exactement qu'il ne le

restée toute générale; maintenant, il faut montrer que l'infini ne peut faire partie des choses que nos sens perçoivent.

[7] Si la définition du corps est exacte, quand on dit que le corps est ce qui est limité par des surfaces, il s'ensuit qu'il ne peut pas y avoir de corps, ni sensible, ni intelligible, qui soit infini, pas plus qu'il ne peut y avoir de nombre séparé et infini; car un nombre, ou ce qui a un nombre, peut toujours se compter. [8] Au point de vue physique, la démonstration est la même. L'infini ne peut être, ni composé, ni simple. Il n'est pas composé, puisque les éléments sont en nombre limité; les éléments contraires doivent se faire équilibre, et l'un des deux ne saurait être infini, sans que celui des deux éléments dont a puissance serait moindre en quoi que ce fût, ne fût à l'instant détruit par l'autre, qui serait infini et absorberait le fini. Mais il n'est pas moins impossible que les deux éléments du composé soient infinis, puisque le corps est précisément ce qui a des dimensions en tous sens, et que l'infini est sans dimensions finies; de

faisait plus haut le texte de la *Physique*. Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 1, p. 100 de ma traduction.

§ 7. *Si la définition du corps*. V. la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 3.

§ 8. *Au point de vue physique*. Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 5. — *Ni composé ni simple*. Id., ibid., § 6. — *Il n'est pas composé*. Id., ibid., § 7. — *Il n'est pas moins impossible*. Id., ibid., § 8.

telle sorte que, si l'infini était un corps, il devrait être infini en tous sens. [9] D'un autre côté, l'infini ne saurait être davantage un corps Un et simple, ni être, comme on le prétend quelque fois, en dehors des éléments, qu'on en fait cependant sortir. Évidemment, il ne peut pas y avoir de corps de ce genre en dehors des éléments, puisque les corps se résolvent dans l'élément, ou dans les éléments, d'où ils sortent. Or, il ne semble pas qu'en dehors des éléments simples, il puisse exister un pareil corps, qui serait, ou le feu, ou tel autre élément; car, à moins que l'un d'eux ne soit infini, il ne se peut pas que le tout, fût-il fini, soit, ou devienne, un de ces éléments, comme Héraclite prétend que l'univers entier devient feu.

[10] Mêmes objections contre l'Unité, que les Physiciens admettent en dehors des éléments; car tout changement vient du contraire; et par exemple, le froid vient du chaud. [11] De plus, le corps sensible doit être en un lieu quelconque; et le lieu est le même pour la partie, et pour le tout auquel elle appartient, pour la terre entière,

§ 9. *Un corps Un et simple.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 9. — *Y avoir de corps de ce genre.* Id., ibid., § 11. — *Comme Héraclite.* Id., ibid., § 12.

§ 10. *Mêmes objections.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 13.

§ 11. *Le corps sensible doit être en un lieu.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 15. — *Pour une motte de terre.* Ici le texte n'est pas aussi développé; je l'ai complété par celui de la *Physique*. — *Si la partie est homogène au*

ou pour une motte de terre. Par conséquent, si la partie est homogène au Tout, ou elle sera immobile, ou elle sera toujours poussée et en mouvement. Mais c'est là une chose impossible; car pourquoi irait-elle en haut plutôt qu'en bas? En tel lieu, plutôt qu'en tel autre? Une motte de terre, par exemple, où ira-t-elle? Dans quel lieu restera-t-elle en repos? Car le lieu du corps qui lui est homogène est partout. Donc elle occupera aussi le lieu tout entier. Mais comment? Qu'est-ce que son inertie et son mouvement? Ou bien, sera-t-elle partout en repos? Et alors elle ne pourra jamais se mouvoir. Ou bien, sera-t-elle partout en mouvement? Alors, elle ne sera jamais en repos. [12] Si la partie est hétérogène, les lieux le sont aussi. D'abord, en ce cas, le corps du Tout n'est plus Un, si ce n'est par la contiguïté des parties. De plus, les parties seront finies ou infinies en espèces. Mais elles ne peuvent être finies. Les unes seront donc infinies; les autres ne le seront pas, puisque le Tout est infini, que d'ailleurs ce soit du feu, ou que ce soit de l'eau. Mais c'est alors la destruction des contraires. Si les parties sont infinies et simples,

Tout. Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 15.

§ 12. *Si la partie est hétérogène.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 17. — *La contiguïté des parties.* Id. ibid., § 18. — *Seront finies ou infinies.* Id. ibid., § 19. — *La destruction des contraires.* Id. ibid.,

les lieux seront infinis également ; et alors, les éléments seront infinis comme eux. Mais si c'est impossible et que les lieux soient finis, le Tout le sera nécessairement aussi.

13 En un mot, il ne se peut pas que le corps soit infini, non plus que le lieu des corps, si tout corps sensible doit avoir pesanteur, ou légèreté. En effet, le corps sera porté au centre ou en haut ; mais il est impossible que l'infini soit affecté, soit en entier, soit dans une moitié, soit dans une de ses parties quelconque. En effet, comment le diviser ? Où seront dans l'infini le haut, le bas, l'extrémité, le milieu ? Ajoutez que tout corps perceptible a un lieu, et que le lieu n'a que six espèces. Or, il est impossible qu'elles se trouvent dans un corps infini ; et d'une manière générale, si le lieu ne peut être infini, il ne se peut pas davantage que le corps le soit non plus, puisque le corps est nécessairement quelque part. Mais, « Quelque part » signifie, ou en haut, ou en bas, ou telle autre des positions connues ; et elles ont toutes une limite finie.

§ 20. — *Infinies et simples*. Id. ibid., § 22.

§ 13. *Il ne se peut pas*. Voir la *Physique*, liv. III, ch. VI, § 27, p. 112. — *Tout corps perceptible a un lieu*. Id., ibid., § 28. — *Six espèces*. La *Physique*, loc. cit., énumère ces six espèces, le haut et le bas, le devant et le derrière, la droite et la gauche. — *Mais « quelque part signifie »*. Voir Id. ibid., § 29. — *D'ailleurs l'infini.... Le postérieur ne se comprend....* Cette phrase ne tient à

D'ailleurs, l'infini n'est pas identique, ni en grandeur, ni en mouvement, ni en temps, comme si c'était une seule nature. Le postérieur ne se comprend que par sa relation avec l'antérieur ; et par exemple, le mouvement ne se comprend que par rapport à une grandeur, dans laquelle l'être change de lieu, s'altère, ou s'accroît ; et le temps ne se mesure que par le mouvement.

rien de ce qui précède ; et elle ne se retrouve pas dans cette partie de la *Physique*, mais plus loin, liv. III, ch. II, § 6, p. 132 de ma traduction. Ce chapitre paraît en grand désordre.

CHAPITRE XI

Définition du changement ; le changement peut être absolu ou partiel ; rapports du changement au mouvement ; différences du mobile ; différences du moteur ; le mobile et le moteur peuvent être absolus, ou partiels, ou primitifs ; le changement n'a lieu réellement que dans les contraires, dans les termes moyens et dans la contradiction ; il n'y a que trois changements possibles d'un sujet à un sujet, de ce qui n'est pas sujet à un sujet, et enfin d'un sujet à ce qui n'est pas sujet ; il n'y a pas de changement possible de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet ; le changement de sujet à sujet, par contradiction, est une génération absolue ; le changement de sujet en ce qui n'est pas sujet est une destruction absolue ; le Non-Être et le possible ne peuvent avoir de mouvement ; la destruction n'est pas non plus un mouvement ; la destruction et la génération sont des termes de la contradiction ; rôle de la privation.

[1] Tout ce qui vient à changer change, tantôt d'une façon accidentelle et indirecte, comme lorsqu'on dit d'un musicien qu'il marche ; tantôt, c'est en un sens absolu qu'on dit d'une chose qu'elle change, quand une de ses parties seulement vient à changer en elle. Cette dernière nuance s'applique, par exemple, à tout ce qui se divise en parties différentes. Et c'est ainsi que l'on dit de tout notre corps, qu'il va bien, par

§ 1. *Tout ce qui vient à changer*. Voir la *Physique* liv. V, ch. I, § 1, p. 273 de ma traduct. Ce sont les mêmes théories, mal ordonnées.

cela seul que notre œil est guéri. [2] Mais il existe un mobile qui se meut primitivement et par lui-même ; c'est ce qu'on peut appeler le mobile en soi. Les mêmes nuances peuvent s'appliquer au moteur. Ainsi, tel moteur ne meut que par accident ; tel autre meut partiellement ; tel autre enfin meut en soi. Il y a aussi un moteur premier ; et il y a également un premier mobile, qui est mû dans un certain temps, partant d'un certain point et se dirigeant vers tel autre point. Quant aux espèces, aux modes, et au lieu vers lesquels se dirige tout ce qui est mû, ce sont là des termes immobiles, tout comme sont immobiles aussi la science et la chaleur. Ce n'est pas la chaleur même qui est un mouvement ; c'est l'échauffement.

[3] Le changement, qui n'est pas accidentel, ne se trouve pas en toutes choses ; il n'est précisément que dans les contraires, dans les intermédiaires, et dans la contradiction. On peut s'en convaincre par l'induction et l'analyse. Ainsi, l'objet qui est soumis au changement change en

§ 2. *Un mobile qui se meut primitivement*. Ceci est beaucoup mieux expliqué dans la *Physique*, loc. cit. — *Au moteur*. Id. ibid., § 3. — *Un moteur premier*. Ceci encore est beaucoup plus clairement exposé dans la *Physique*, liv. V, ch. I, § 4. — *La science et la chaleur*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. I, § 6. — *La chaleur même... l'échauffement*. La même pensée se retrouve dans la *Physique* ; mais l'exemple n'y est pas le même ; id. ibid., § 8.

§ 3. *Le changement qui n'est pas accidentel*. Voir la *Physique*,

passant d'un sujet à un sujet, de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet non plus, de ce qui n'est pas sujet à ce qui est sujet, et enfin de ce qui est sujet à ce qui n'est pas sujet. Le sujet que je veux indiquer ici, c'est ce qui est exprimé par l'affirmation. [4] Il en résulte qu'il n'y a nécessairement que trois changements possibles, parce qu'il ne peut pas y avoir changement de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet; car alors il n'y a là, ni contraire, ni contradiction, puisqu'il n'y a pas lieu à une opposition quelconque. Le changement de ce qui n'est pas sujet en un sujet contradictoire est une génération absolue, si le changement est absolu; partielle, si le changement est partiel. Le changement d'un sujet en ce qui n'est pas sujet, est une destruction absolue, si le changement est absolu; partielle, si le changement est partiel.

[5] Si le Non-Être peut s'entendre en plusieurs sens, et si ce qui est composé ou divisé par la pensée ne peut se mouvoir, ce qui n'est qu'en puissance ne le peut pas davantage. En effet, ce qui est en puissance est l'opposé de ce qui est

liv. V, ch. I, § 11. — *D'un sujet à un sujet*. J'ai rétabli le texte de ce passage d'après celui de la *Physique*, liv. V, ch. II, § 1.

§ 4. *Trois changements possibles*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. II, § 2. — *Une génération absolue*. Id. ibid., § 3. — *Une destruction absolue*. Id. Ibid., § 4.

§ 5. *Si le Non-Être*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. II, § 5. — *Composé ou divisé par la pensée*. C'est-à-dire, affirmé ou nié; voir la *Physique*, id. ibid., et la note.

d'une manière absolue; car le Non-blanc, le Non-bon peuvent bien encore avoir un mouvement accidentel, puisque l'être qui n'est pas blanc pourrait être un homme; mais ce qui, absolument parlant, n'est pas telle ou telle chose réelle, ne peut pas non plus se mouvoir de quelque façon que ce soit. C'est qu'il est impossible que le Non-Être se meuve. Par suite, et si cela est vrai, il devient impossible aussi de dire que la génération soit un mouvement, puisque c'est le Non-Être qui s'engendre et devient. Mais si le plus souvent le Non-Être ne devient qu'accidentellement, il n'en est pas moins exact de dire que le Non-Être s'applique à ce qui devient d'une manière absolue. On peut faire les mêmes observations concernant le repos du Non-Être.

[6] Ce sont là les difficultés qui se présentent ici; et il faut y ajouter cette autre difficulté que tout ce qui est mû est dans un lieu, tandis que le Non-Être n'a pas de lieu possible, puisqu'alors il existerait quelque part. [7] La destruction n'est pas davantage un mouvement; car le contraire d'un mouvement, c'est un autre mouvement ou le repos, tandis que la destruction est le con-

p. 284 de ma traduction. — *Mais si le plus souvent*. — Id. ibid., § 6. — *Les mêmes observations*. Id. ibid., § 7.

§ 6. *Les difficultés*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. II, §§ 7 et 8.

§ 7. *La destruction*. Voir dans la *Physique*, liv. V, ch. II, § 9, les mêmes théories.

traire de la génération. [8] Mais, comme tout mouvement est un changement de certaine espèce, et que les changements sont au nombre de trois, ainsi qu'on l'a vu, et comme les changements relatifs à la destruction et à la génération ne sont pas des mouvements, et qu'ils ne sont que les termes de la contradiction, il résulte de tout ceci qu'il n'y a de changement possible que d'un sujet à un sujet; et les sujets ne sont que des contraires, ou des intermédiaires. Ajoutez qu'on peut prendre la privation pour un contraire, quoiqu'elle puisse s'exprimer aussi sous forme affirmative, comme dans ces mots, par exemple : Nu, Édenté, Noir.

§ 8. *Tout mouvement.* Voir la *Physique*, liv. V, ch. II, § 10. — *Ainsi qu'on l'a vu.* Plus haut, § 4. — *Des contraires, ou des intermédiaires.* Voir la *Physiqne*, liv. V, ch. II, § 11. — *La privation.* Id. Ibid. — *Édenté.* Dans la *Physique*, loc. cit., il y a Blanc au lieu d'Édenté. Ces changements n'ont pas d'importance.

CHAPITRE XII

Le mouvement ne peut être que dans les trois catégories, de la qualité, de la quantité, et du lieu; il n'y a pas mouvement de mouvement, changement de changement, production de production; un mouvement ultérieur suppose l'antérieur; nécessité d'une matière où se produit le changement; il n'y a de mouvement que dans les catégories où il peut y avoir opposition de contraires; définitions de plusieurs termes indispensables dans ces théories : immobile, repos, simultanéité de lieu, contact, conséquence, continuité, contiguïté, combinaison, succession sans contact ni contiguïté; différence des points et des unités; les points se touchent; les unités ne se touchent pas; les uns ont des intermédiaires; les autres ne peuvent en avoir.

[1] Si les catégories se divisent en substance, qualité, lieu, action, souffrance, relation, quantité, il n'y a nécessairement de mouvement que dans trois d'entre elles : qualité, quantité, lieu. Il n'y en a pas pour la substance, parce qu'il n'y a rien de contraire à la substance. Il n'y en a pas non plus pour la relation; car, l'un des deux re-

§ 1. — *Si les catégories.* Voir la *Physique*, liv. V, ch. III, § 1. Aristote n'énumère ici que sept catégories au lieu de dix; il sous-entend les trois autres, dans lesquelles il n'y a pas non plus de mouvement. — *Pour la substance.* Id. ibid., § 3. — *Ne changeant pas.* Dans la *Physique*, il y a une affirmation : « venant à changer », au lieu d'une négation, livre III, ch. V, § 3. — *Il peut n'être pas vrai.* C'est la leçon que donne un manuscrit, et qu'approuvent MM. Schwegler et Bonitz; les autres manuscrits

latifs ne changeant point, il peut n'être pas vrai que l'autre ne change pas non plus. Donc, dans les relatifs, le mouvement n'est qu'accidentel. [2] Il n'y a pas davantage de mouvement dans les catégories de l'action et de la souffrance, ni dans le moteur et le mobile, parce qu'il n'y a pas de mouvement de mouvement, ni génération de génération; en un mot, il n'y a pas changement de changement. [3] Cette expression « Mouvement de mouvement » peut s'entendre de deux manières. Et d'abord, le mouvement pourrait alors s'appliquer à un sujet, comme on dit d'un homme qu'il est mû lorsqu'il change du blanc au noir. Ce serait en ce même sens qu'on pourrait dire du mouvement qu'il change, qu'il s'échauffe, qu'il se refroidit, qu'il se déplace, qu'il s'accroît. Mais cela est impossible; car le changement ne peut pas être pris pour un sujet. En second lieu, le changement de changement pourrait s'entendre dans ce sens que le sujet serait changé par le

ont au contraire l'affirmation : « Il peut être vrai que.... » — *Le mouvement n'est qu'accidentel.* Voir la note de la *Physique*, liv. V, ch. III, § 3, p. 288.

§ 2. *Il n'y a pas davantage.* Voir la *Physique,* liv. V, ch. III, § 4.

§ 3. *Mouvement de mouvement.* Voir la *Physique,* liv. V, ch. III, § 5. La question peut sembler bien subtile; et les développements qu'on y donne ne la rendent pas plus claire, ni plus grave. — *S'appliquer à un sujet.* C'est-à-dire que le mouvement, pris comme attribut, s'appliquerait à un sujet, qui serait encore le mouvement. — *Qu'il se déplace, qu'il s'accroît.* Il semble qu'on peut très-bien employer ces expressions en parlant du mouvement, mais du mouvement de mouvement ou du changement de changement. — *De la maladie à la santé.* Voir la *Physique*, liv. V, ch. III, § 5.

§ 4. *Un changement d'un état en un autre.* Voir la *Physique,* liv. V, ch. III, § 5, p. 290 de ma traduction.

§ 5. *Un changement quelconque qu'on subit.* — Voir la *Physique,* liv. V, ch. III, § 5, où ces idées sont un peu plus clairement exposées, bien que là même encore la lumière soit loin d'être complète.

changement en une autre espèce; de même que l'homme peut changer de la maladie à la santé. Mais cela même n'est alors possible qu'accidentellement. [4] En effet, tout mouvement n'est qu'un changement d'un état en un autre état, comme cela est pour la production et pour la destruction; seulement, les changements entre les opposés ne sont pas des mouvements. C'est donc en même temps que l'on change de la santé à la maladie; et de ce changement même, en un autre. Il est, par suite, évident, que si l'on a été malade, c'est qu'auparavant on aura éprouvé un changement quelconque; car on peut être aussi en repos. [5] Et ce n'est pas toujours un changement quelconque qu'on subit; ce changement aussi tend à aller d'un certain état vers un autre état. Ce serait donc la guérison qui serait opposée à la maladie, mais uniquement parce qu'elle est accidentelle. C'est ainsi qu'on change en passant du souvenir à l'oubli, parce que le sujet, en qui sont l'oubli et la maladie,

change pour arriver, ici à la science ; et là, à la santé.

[6] Mais ce serait se perdre dans l'infini s'il y avait changement de changement, production de production. Quand un mouvement ultérieur a lieu, il faut nécessairement que le mouvement antérieur ait eu lieu aussi. Par exemple, si une production absolue a eu lieu de quelque façon que ce soit, l'être qui devient d'une manière absolue s'est produit; et par conséquent, si l'être qui devient d'une manière absolue n'était pas encore, il était du moins quelque chose qui se produisait, ou qui était antérieurement produit. Or, si ce dernier être venait à se produire, c'est que ce qui se produisait alors existait déjà auparavant.

[7] Mais comme dans les choses infinies, il n'y a pas de terme premier, il n'y en aura pas ici; et il n'y aura pas davantage de terme subséquent. Il est donc impossible que rien se produise, que rien se meuve, que rien puisse changer. Ajoutez que, pour un même objet, il y aurait alors un mouvement contraire, et aussi le repos, la génération et la destruction. Et par conséquent, au moment même où ce qui naît

§ 6. *Se perdre dans l'infini*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. III, § 6. Il faut un temps d'arrêt, comme le dit si souvent Aristote.

§ 7. *Dans les choses infinies*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. III, § 6, p. 292. — *Pour un même objet*. Id. ibid., § 7.

vient de naître, il est détruit; car il ne se produit, ni à ce moment, ni plus tard, puisqu'il faut être d'abord pour être détruit. [8] Il faut, de plus, qu'il y ait une matière pour ce qui se produit et pour ce qui change. Quelle sera donc cette matière? Et de même que ce qui s'altère est, ou un corps, ou une âme, de même la chose qui se produit ici sera-t-elle un mouvement ou une production? Quel est le point où tend le mouvement? Car il faut que le mouvement de telle chose, partant de tel point pour se diriger vers tel autre point, soit quelque chose et ne soit pas le mouvement.

[9] Mais comment tout cela est-il possible? Il n'y aura point, par exemple, étude d'étude, pas plus qu'il n'y a génération de génération. Puis donc que le mouvement n'appartient, ni à la substance, ni à la relation, ni à l'action, ni à la souffrance, il ne reste plus qu'à le placer dans la qualité, dans la quantité, et dans le lieu; car dans chacune de ces catégories, il y a opposition par contraires. Quand je parle de qualité,

§ 8. *Une matière*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. III, § 8. — *Soit quelque chose*. Id., ibid. — *Et ne soit pas le mouvement*. Id., ibid. Dans ma traduction de la *Physique*, p. 293, j'ai adopté l'affirmation au lieu de la négation avec Alexandre d'Aphrodise; mais un nouvel examen me force à adopter la forme négative, que donnaient aussi les manuscrits qu'Alexandre d'Aphrodise avait sous les yeux.

§ 9. *Mais comment..... est-il possible*. Voir la *Physique*. Id., ibid. — *Puis donc que le mouve-*

je n'entends pas la qualité qui se trouve dans la substance, ni la qualité dans la différence, mais je veux parler de la qualité affective, celle qui fait qu'on dit d'un être qu'il est affecté de telle façon, ou qu'il ne l'est pas.

[10] On entend par immobile, ou ce qui ne peut pas absolument être mis en mouvement, ou ce qui n'y est mis qu'à grand'peine, en beaucoup de temps, ou ce qui ne s'y met que très-lentement, ou enfin ce qui, étant fait de sa nature pour se mouvoir, ne peut se mouvoir cependant, ni comme la nature le veut, ni dans le lieu qu'elle veut, ni de la façon qu'elle veut. La seule chose vraiment immobile est ce que j'appelle le repos. En effet, le repos est le contraire du mouvement; et il est la privation du mouvement pour la chose qui peut le recevoir.

[11] On dit que les choses ont ensemble un seul et même lieu, quand elles sont dans un même lieu primitif; et l'on dit qu'elles ont un lieu séparé, quand elles sont dans un lieu différent. Les choses sont dites se toucher, quand leurs extrémités sont assemblées. L'intermédiaire est le point où naturellement doit passer d'abord ce

ment. Voir la *Physique.* Id., ibid. § 10. — *Quand je parle de qualité.* Id., ibid., § 11.

§ 10. *On entend par immobile.* Voir la *Physique,* liv. V, ch. IV, § 1.

§ 11. *On dit que les choses.* Voir la *Physique,* liv. V, ch. v, § 2. —

qui change, avant d'arriver au terme dernier, où change ce qui naturellement change d'une manière Continue. Par contraire, en fait de lieu, on entend ce qui est le plus éloigné en ligne droite. [12] Une chose est dite consécutive à une autre, quand, venant après le point de départ et le principe, soit par sa position, soit par son espèce, ou par telle autre détermination, elle n'a aucun intermédiaire entre elle et les choses comprises dans le même genre. La chose est dite encore consécutive, quand elle vient à la suite sans interruption : par exemple, les lignes suivent la ligne, les unités suivent l'unité, la maison suit la maison. Rien n'empêche d'ailleurs qu'il n'y ait un autre intermédiaire; car ce qui vient ensuite vient à la suite de quelque chose, et est un terme postérieur à quelque chose. Ainsi, Un ne vient pas après Deux, et la nouvelle lune ne vient pas après le second quartier du mois. On dit d'une chose qu'elle est contiguë, quand elle vient à la suite des choses qu'elle touche sans intermédiaire.

[13] Mais comme tout changement se passe dans les opposés, comme les opposés sont les contraires et la contradiction, et comme il n'y

Séparé. Id. ibid., § 3. — *Se toucher.* Id. ibid., § 4. — *L'intermédiaire.* Id. ibid., § 5.

§ 12. *Une chose est dite consécutive.* Voir la *Physique,* liv. V, ch. v, § 8. — *Qu'elle est contiguë.* Id. ibid , § 9.

§ 13. *Comme tout change-*

a pas de terme moyen dans la contradiction, il est évident que l'intermédiaire doit être compris parmi les contraires. Le continu est quelque chose de contigu, et qui touche à la chose. On dit d'une chose qu'elle est continue, lorsque les extrémités de chacune des deux choses qui se touchent, et se suivent, deviennent une seule et même chose. Par conséquent, on voit que le continu n'est possible que pour les choses qui peuvent naturellement former, par le contact, un tout unique. On voit aussi que le premier de ces termes est le conséquent; car ce qui ne fait que venir ensuite ne touche pas, tandis qu'au contraire ce qui est conséquent et continu touche la chose. Mais il ne suffit pas de toucher pour être continu. [14] Pour les choses où il n'y a pas de contact possible, il n'y a pas non plus de combinaison; et c'est là ce qui fait que le point n'est pas identique à l'unité. Pour les points, il y a contact; il n'y en a pas pour les unités; pour elles, il y a seulement succession. Aussi, il y a des intermédiaires pour les points; il n'y en a pas de possible pour les unités.

ment.... Voir la *Physique*, liv. V, ch. v, § 10. — *Le continu*. Id. ibid., § 11. — *Par conséquent*. Id. ibid., § 12.

§ 14. *Où il n'y a pas de contact possible*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. v, § 14. — *Le point n'est pas identique à l'unité*. Id. ibid., § 15.

LIVRE XII

CHAPITRE PREMIER

De la substance; son importance dans le monde; la qualité et la quantité ne viennent qu'en sous-ordre, et elles n'ont qu'une réalité secondaire; recherches des anciens philosophes supérieures à celles des philosophes plus récents, en ce qu'elles étaient plus particulières; trois substances: l'une sensible et éternelle; l'autre sensible et périssable; la troisième immobile, comprenant les espèces et les entités mathématiques; division des écoles; les deux premières substances sont étudiées par la Physique; la troisième est l'objet d'une science spéciale.

[1] La substance est l'objet de nos études, puisque ce sont les principes et les causes des substances que nous recherchons. Si, en effet, l'on considère une chose quelconque formant un tout, la pre-

§ 1. *La substance est l'objet de nos études*. Cette question, et toutes celles qui s'y rattachent, ont été traitées surabondamment dans les livres précédents. On ne comprend pas bien pourquoi l'auteur y revient ici, et pourquoi il s'y étend si longuement encore, sans rien ajouter à des théories qui semblent épuisées. Cette critique s'applique surtout aux cinq premiers chapitres du XIIe livre; et MM. Bonitz et Schwegler ont eu grande raison de les distinguer du reste du livre. Ces chapitres sont très insuffisamment rédigés; et il se pourrait qu'ils ne fussent pas de la main du maître, quoique au fond ce soient toujours ses doctrines. — *Une chose quelconque formant un tout*. — Le sens que je donne ici me paraît tout-à-fait d'accord avec le reste

mière partie dans ce tout est la substance ; et si l'on considère l'ordre de succession, c'est la substance encore qui est la première, quand on se place à cet autre point de vue. La qualité et la quantité ne viennent qu'après elle ; et même, à parler d'une manière absolue, la qualité et la quantité ne sont pas même des êtres ; ce ne sont que des qualifications et des mouvements, qui n'ont pas plus de réalité que n'en peuvent avoir le Non-blanc ou le Non-droit. Nous disons néanmoins de la qualité et de la quantité qu'elles Sont, comme nous le disons aussi du Non-blanc.
[2] Il faut ajouter que, à part la substance, rien de tout le reste n'est séparé ; et les théories des anciens philosophes nous le font bien voir, puisqu'ils recherchaient les principes de la substance, ses éléments et ses causes. De nos jours,

du contexte, et aussi avec le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. M. Bonitz a compris qu'il s'agissait de l'ordre universel des choses, « universitatem rerum ». L'expression grecque ne repousse pas absolument cette interprétation ; mais l'autre, qui est grammaticalement aussi régulière, me paraît mériter la préférence. Le Tout, dont il est parlé, est le composé de la matière et de la forme. — *L'ordre de succession.* Des diverses catégories, comme le prouve l'énumération qui suit. — *Que n'en peuvent avoir.* Le texte n'est pas aussi formel. — *De la quantité et de la qualité.* C'est traiter la quantité et la qualité comme des négations et du Non-Être. Cette doctrine peut sembler n'être pas tout-à-fait aristotélique.

§ 2. *Rien n'est..... séparé.* C'est-à-dire que toutes les catégories autres que la substance ne sont que des attributs, qui ne peuvent exister par eux-mêmes, et qui n'existent que grâce au sujet dans lequel ils sont. — *De nos jours, les philosophes.* Ce sont évidemment les Platoniciens que

les philosophes prennent plus particulièrement les universaux pour des substances ; car ce sont des termes universels que les genres, qu'ils regardent surtout comme des principes et des substances, parce que leurs doctrines sont purement logiques. Les anciens, au contraire, adoptaient de préférence pour principes les substances particulières, le feu, la terre, par exemple, sans s'occuper de trouver un corps commun.
[3] Or, il y a trois substances : l'une sensible ; et, dans celle-ci, on distingue la substance éternelle et la substance périssable. Tout le monde est d'accord sur cette dernière, qui comprend, par exemple, les plantes et les animaux. L'autre est la substance éternelle, pour laquelle

l'auteur veut désigner. — *Les universaux... des termes universels.* Ces deux expressions sont équivalentes, quoique la première soit plus spécialement scholastique. — *Sont purement logiques.* Ou bien : « Ne s'occupent que des définitions ». — *De trouver un corps commun.* C'est l'expression même du texte ; elle est assez obscure ; mais le sens est évidemment celui-ci : « Que les anciens philosophes, au lieu de s'occuper de définitions générales et communes, s'appliquaient surtout à l'étude des phénomènes particuliers ; ils ne recherchaient point ce que c'est que le corps en général ; mais ils étudiaien tel corps spécial, comme le feu, la terre, etc. »

§ 3. *Il y a trois substances...* Tout ce paragraphe offre de grandes difficultés, à cause de la division confuse et obscure des substances. M. Bonitz, que M. Schwegler approuve, du moins en partie, propose, en s'appuyant sur le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise et sur Thémistius, la rédaction suivante : « Il y a trois substances : la substance sensible, sur laquelle tout le monde est d'accord pour la diviser en deux autres : l'une périssable comme les plantes et les animaux ; l'autre éternelle, pour laquelle il faut savoir... »

il faut savoir si elle n'a qu'un élément unique, ou si ses éléments sont multiples. Enfin, il existe une autre substance immobile; et quelques philosophes soutiennent qu'elle est séparée. Les uns la partagent en deux; d'autres n'y voient qu'une nature unique, comprenant les espèces et les entités mathématiques; tandis que d'autres encore n'admettent absolument, comme substances, que les seuls êtres mathématiques.

[4] Les deux premières substances relèvent de la Physique, attendu qu'elles sont sujettes au mouvement. Mais la dernière appartient à une autre science, puisqu'elle n'a aucun principe commun avec le reste.

La différence n'est pas très grande; mais la rédaction de M. Bonitz serait plus régulière. — *Une autre substance immobile.* Composée des Idées, au sens platonicien, et des êtres mathématiques, tandis que les choses sensibles, soit périssables, soit éternelles, sont soumises au mouvement. — *Les entités mathématiques.* Ou « les êtres mathématiques ». Peut-être le mot d'Entité serait-il préférable, pour distinguer les êtres mathématiques de tous les autres. Je l'ai employé assez souvent.

§ 4. *Relèvent de la Physique... sujettes au mouvement.* On peut voir en effet que la *Physique* d'Aristote n'est au fond qu'un traité général du mouvement. Voir ma Préface à la *Physique*, pp. II et III. — *Mais la dernière.* C'est-à-dire, la substance immobile. — *Autre science.* Cette science supérieure est la Philosophie première. Voir plus haut, liv. I, ch. II.

CHAPITRE II

Condition essentielle du changement; il faut qu'il y ait un sujet qui soit permanent pour que le changement puisse s'y opérer d'un contraire à l'autre; c'est la matière; quatre espèces de changement dans quatre des catégories seulement; le changement est le passage de la puissance à la réalité; citations d'Anaxagore, d'Empédocle, d'Anaximandre, de Démocrite; des diverses espèces de Non-Être; trois causes : la forme, la privation et la matière.

[1] La substance sensible est soumise au changement; or, le changement vient toujours, soit d'opposés, soit de termes intermédiaires. Il ne vient pas, cependant, de tous les opposés sans exception; car on ne peut pas dire du son qu'il soit blanc; mais le changement vient du contraire. Il faut donc nécessairement qu'il existe quelque chose qui change, pour passer d'un contraire à l'autre, puisque ce ne sont pas les con-

§ 1. *Du son qu'il soit blanc.* Le son n'est pas dans le genre de la couleur; et l'on ne peut pas dire qu'il soit un des contraires, soit blanc, soit noir. — *Le changement vient du contraire.* Et comme le dit Alexandre d'Aphrodise : « Dans les limites de sa négation propre ». — *Il faut donc nécessairement...* Voir sur cette théorie spéciale la *Physique*, liv. I, ch. VI et suivants; et liv. V, ch. I. — *Quelque chose qui change.* C'est le sujet ou la substance, soumise aux attributs, et, par conséquent, au changement. C'est un des principes les plus constants d'Aristote.

traires eux-mêmes qui peuvent changer. [2] Remarquons, en outre, que ce quelque chose demeure et subsiste, tandis que le contraire ne subsiste pas. Ainsi, il doit y avoir, outre les contraires, un troisième terme, qui n'est autre que la matière. Mais nous avons vu que les changements sont au nombre de quatre, selon qu'ils se passent dans la substance, dans la qualité, dans la quantité, ou dans le lieu.

[3] La production absolue, ou la destruction, est le changement relatif à la substance ; l'accroissement et le décroissement se rapportent à la quantité ; la modification se rapporte à la qualité ; et enfin, le changement relatif au lieu est le déplacement. Donc, les changements se font toujours entre les contraires, dans chaque genre. [4] Ainsi, ce qui change, c'est nécessairement la matière, qui est susceptible d'être l'un ou l'autre

§ 2. *Un troisième terme.* Voir la *Physique*, locc. citt. — *Nous avons vu.* Voir plus haut, liv. XI, ch. IX, § 2. Dans la *Physique*, liv. V, ch. III, § 1, p. 287 de ma traduction, Aristote ne reconnaît que trois mouvements; et il exclut la catégorie de la substance ; mais, en général, il admet quatre mouvements, comme il le fait ici pour les catégories de la substance, de la quantité, de la qualité et du lieu. Voir le traité spécial des *Catégories*, où Aristote compte six espèces de mouvement, ch. XIV, § 1, p. 128 de ma traduction. Ces six espèces se réduisent à trois, qui chacune ont leur contraire.

§ 3. *La production absolue.* Voir les *Catégories*, ch. XIV. — *La modification.* Ou si l'on veut encore : « l'Altération ». — *Entre les contraires dans chaque genre.* Ou « dans chaque catégorie ».

§ 4. *La matière.* Comme la matière n'est qu'en puissance, elle peut être tour à tour l'un ou

des contraires indifféremment. Mais, l'Être se présentant sous deux aspects, tout changement est le passage de l'Être en puissance à l'Être actuel; et, par exemple, c'est le passage de ce qui est blanc en puissance à ce qui est blanc effectivement. Même remarque pour l'accroissement et le dépérissement. Par conséquent, non-seulement toutes choses peuvent venir accidentellement du Non-Être ; mais en outre, on peut dire que toutes viennent de l'Être, avec cette nuance toutefois que c'est de l'Être qui est en puissance, et qui n'est pas actuel.

[5] Voilà ce que signifie l'Unité d'Anaxagore ; et c'est là la meilleure interprétation de son axiome, à savoir que « Tout était confondu ». Voilà ce que signifie le Mélange d'Empédocle et d'Anaximandre; ou, comme le dit Démocrite, « Tout était « confondu en puissance, mais non pas effecti- « vement ». Ainsi, tous ces philosophes touchaient de bien près à la théorie de la matière. Donc, tout ce qui change a une matière ; mais c'est une matière autre que celle des choses éternelles, qui ne sont point engendrées, et qui ont

l'autre contraire. — *Du Non-Être.* C'est-à-dire « De ce qui n'est pas ». — *Toutes viennent de l'Être.* Ces remarques sont vraies; mais on peut trouver qu'elles sont bien subtiles.

§ 5. *L'Unité d'Anaxagore.* Voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 13. — *Le Mélange d'Empédocle.* Id., ibid., § 11. — *Démocrite.* Voir liv. I, ch. IV, §§ 11, 12, 13. — *Des choses éternelles.* Il semble

un mouvement de simple translation. Cette matière, non sujette à la génération, va d'un lieu à un autre.

[6] On peut d'ailleurs se demander de quelle sorte de Non-Être peut venir la génération, puisque le Non-Être peut s'entendre de trois manières. Il y a d'abord le Non-Être en puissance, qui, du reste, ne peut pas indifféremment produire la première chose venue, mais seulement l'un venant de l'autre. Il ne suffit pas de dire que toutes choses étaient ensemble et confondues; car elles diffèrent par leur matière, et l'on peut se demander : Comment sont-elles devenues infinies, au lieu de se réduire à l'unité? Et c'eût été facile, puisque l'Intelligence aussi était Une. Par conséquent, si la matière est Une, il n'a pu se produire en acte que l'Être dont la matière était d'abord en puissance.

[7] Ainsi, il y a trois causes, de même qu'il y a

que ceci se rapporte aux astres dont le ciel est rempli. — *Va d'un lieu à un autre.* Et n'a qu'un mouvement de translation.

§ 6. *On peut d'ailleurs se demander.* Ceci se rapporte plus particulièrement au § 3, et ne tient pas directement à ce qui précède. — *S'entendre de trois manières.* L'auteur n'en énonce ici qu'une seule. — *L'un venant de l'autre.* La pensée n'est pas exprimée complètement; et elle reste obscure; on peut comprendre qu'il s'agit des contraires dont l'un vient de l'autre. — *Il fine suft pas de dire...* Ceci est une critique d'Anaxagore. — *L'Intelligence.* Qui est le grand principe d'Anaxagore, bien qu'il n'ait pas su en tirer toutes les conséquences; voir plus haut, liv. I, ch. III, § 28, et ch. IV, § 7.

§ 7. *Ainsi, il y a trois causes.* Ces idées semblent avoir peu de suite entre elles; et, bien que ceci

trois principes; deux d'entre eux forment l'opposition des contraires : d'une part, la définition avec l'espèce; d'autre part, la privation; le troisième principe est la matière.

CHAPITRE III

La matière et la forme sont constantes; trois conditions du changement; nécessité d'un point d'arrêt pour ne pas se perdre dans l'infini; toute substance dans la nature vient d'une autre substance de même nom; trois substances distinctes, matière, forme naturelle, individualité; citation et louange de Platon; probabilité d'une substance permanente; rôle de l'âme, et surtout de l'entendement; réfutation du système des Idées, en ce qui concerne les individus dans la nature; simultanéité de la définition et du défini.

[1] Après ce qui précède, il nous faut dire que, ni la matière, ni la forme, ne peuvent être produites; je veux dire, la matière et la forme dernière. En effet, tout changement change quelque chose, par quelque chose, et en quelque chose : Par quelque chose, c'est le premier moteur; Quelque

soit la conclusion du chapitre, cette conclusion ne ressort pas très-régulièrement de ce qui précède; voir la *Physique,* liv. I, ch. VIII, § 20, p. 484 de ma traduction.

§ 1. *Ne peuvent être produites.* Voir plus haut, livre VII, ch. VIII, §§ 2 et 3; et la *Physique*, liv. I, ch. X, § 8, p. 494 de ma traduction. — *La matière et la forme dernière.* C'est-à-dire : « prises au sens le plus général. » — *Tout changement change quelque chose.* Voir plus haut, liv. VII, ch. VII, § 1, les mêmes théories

chose, c'est la matière; et En quelque chose, c'est la forme. Le devenir se perdrait dans l'infini, si ce n'est pas seulement l'airain qui devient sphérique, et qu'il faille encore que la forme sphérique devienne aussi, et que l'airain lui-même ait à devenir. Il faut donc nécessairement un point d'arrêt. [2] Puis, il est certain que toute substance vient d'une substance qui porte le même nom qu'elle, soit dans les choses que produit la nature et qui sont des substances, soit dans une foule d'autres choses; car les choses sont le produit, ou de l'art, ou de la nature, ou du hasard, ou de leur propre spontanéité. L'art est un principe qui agit dans un objet autre que lui; la nature, au contraire, est un principe dans l'objet même; et c'est ainsi qu'un homme produit un homme. Quant aux autres causes, ce sont les privations de celles-là.

beaucoup plus développées. — *C'est la forme.* Dans la *Physique*, liv. I, ch. x, § 9, Aristote renvoie spécialement la question de la forme à la Philosophie première, c'est-à-dire à la Métaphysique. Voir plus haut, liv. VII, ch. VIII, § 2.

§ 2. *Qui porte le même nom qu'elle.* L'exemple qu'en donne Aristote un peu plus bas, c'est qu'un homme produit un homme. Voir plus haut, liv. VII, ch. VIII, § 9. — *Du hasard, ou de leur propre spontanéité.* Sur ces différences, voir la *Physique*, liv. II, ch. IV, et surtout ch. VI, p. 41 de ma traduction. — *Un homme produit un homme.* Il semble que ceci serait mieux placé un peu plus haut après ces mots : « Le même nom qu'elle ». M. Schwegler proposait cette transposition; mais M. Bonitz ne l'accepte pas, tout en reconnaissant qu'elle est assez logique. Il attribue cette incorrection à la négligence extrême avec laquelle toute cette partie de la *Métaphysique* est rédigée.

[3] On peut distinguer trois substances: d'abord la matière, qui est quelque chose de distinct, apparaissant à nos sens; car tout ce qui est Un au contact, sans que ce soit une simple connexion, est matière ou sujet; ensuite, la nature à laquelle aboutit le changement, qui est la forme spéciale de l'Être et sa manière d'être quelconque; enfin, la troisième substance formée des deux premières, et qui est la substance individuelle, comme, par exemple, Socrate, Callias. [4] Dans certains cas, la forme n'existe pas en dehors de la substance composée, qui la revêt. Ainsi, la forme de la maison n'existe pas en dehors de la maison, si ce n'est dans l'art qui la construit. Pour les choses de cet ordre, il n'y a, ni production, ni destruction possible; et c'est

§ 3. *Trois substances.* Plus haut, ch. I, § 3, on a distingué aussi trois substances; mais ce ne sont pas les mêmes. Ici, ce ne sont pas des substances à proprement parler; ce sont plutôt trois éléments intrinsèques de la substance, la matière, la forme et le composé des deux. L'auteur se sert de l'expression « De trois substances », qui n'est pas justifiée par ce qui suit. — *Tout ce qui est Un au contact.* Je tire ce sens du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. La leçon ordinaire ne donne pas un sens satisfaisant. — *Une simple connexion.* Voir plus haut, liv. VII, ch. XVI, § 2. — *La nature.* Ce serait plutôt « La forme »; mais le mot de Nature n'a pas ici un autre sens. — *La substance individuelle.* Le texte n'est pas aussi précis.

§ 4. *De la substance composée.* C'est ce que l'auteur vient d'appeler la troisième substance; c'est la chose concrète et sensible. — *Si ce n'est dans l'art.* Ceci veut dire sans doute que l'art peut être considéré comme séparé et distinct des objets qu'il produit. — *D'une autre manière.* Il eût été bon d'indiquer précisément quelle est cette autre manière d'être. La forme de

d'une autre manière que les choses sont, ou ne sont pas, comme la maison sans la matière qui la forme, la santé, et tout autre produit de l'art. [5] Mais si la production et la destruction ont lieu quelque part, c'est dans les choses de la nature. Aussi, Platon ne se trompe-t-il pas quand il dit qu'il y a autant d'Idées qu'il y a de choses dans la nature, si, toutefois, il y a des Idées différentes pour des choses telles que le feu, la chair, la tête, etc. Tout est matière dans le monde; et la matière dernière est la matière de la substance par excellence.

[6] Les causes motrices doivent donc être considérées comme antérieures à ce qu'elles meuvent. Mais les causes qui ne sont que des définitions

la maison est conçue par l'architecte qui la bâtit; et elle n'a qu'une existence intelligible et non réelle, tant que la maison n'existe pas effectivement.

§ 5. *La production et la destruction*. Prises au sens absolu du mot, et non plus comme pour la maison, prises en un sens indirect et relatif. — *Aussi, Platon ne se trompe-t-il pas*. Cet éloge de la théorie des Idées est fait pour nous surprendre, après toutes les critiques dont cette théorie est constamment l'objet de la part d'Aristote; il est vrai que cet éloge est accompagné d'une restriction : « Si toutefois, etc. » — *De la substance par excellence*. C'est-à-dire, de la substance individuelle, qui est la dernière en ce sens qu'elle renferme toutes les autres.

§ 6. *Les causes motrices*. Ces idées ne font pas suite à ce qui précède d'une manière assez évidente; et, bien que la forme de l'expression grecque soit celle d'une conclusion, on ne voit pas comment les causes motrices interviennent ici, à moins que ceci ne se rapporte à l'architecte qui construit la maison, et qui devient ainsi la cause du mouvement; et à la forme de la maison, qui ne se réalise qu'avec la maison même et en même temps qu'elle. — *Qui ne sont que des*

sont simultanées à l'objet défini. Par exemple, du moment que l'homme est sain et bien portant, la santé existe aussi; et la figure de la boule d'airain est simultanée à la boule elle-même. [7] Y a-t-il, sous tout cela, quelque chose de permanent, c'est ce qu'il faut voir; car c'est une chose très-possible dans certains cas; et, par exemple, on peut croire que l'âme est quelque chose de ce genre, si ce n'est l'âme tout entière, du moins cette partie de l'âme qui est l'entendement; car peut-être l'âme tout entière ne peut-elle avoir cette propriété.

[8] Il est donc bien clair que, pour ces choses-là, l'existence des Idées n'a rien de nécessaire, puisque l'homme produit l'homme, et que l'individu produit l'individu. On peut faire une remarque pareille pour les choses que les arts produisent, puisque l'art de la médecine est la définition même et la notion de la santé.

définitions. Comme la forme de la maison. — *Simultanées à l'objet défini*. Voir plus haut, § 4.

§ 7. *C'est ce qu'il faut voir*. Ceci ne semble pas indiquer une étude ultérieure; et l'explication qui suit, sur les diverses parties de l'âme, peut paraître suffisante. — *Que l'âme est quelque chose de ce genre*. En y reconnaissant deux parties distinctes, comme le fait le *Traité de l'âme*, liv. III, ch. v, § 302 de ma traduction. — *Cette propriété*. D'être permanente et même immortelle.

§ 8. *Il est donc bien clair*. Cette conclusion ne paraît pas ressortir directement de ce qui précède. — *L'existence des Idées n'a rien de nécessaire*. Ceci semble contredire le § 5, un peu plus haut, où l'auteur admettait la nécessité des Idées pour les choses de la nature. — *La définition même et la notion*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte grec.

CHAPITRE IV

Les principes et les causes ne peuvent être identiques pour toutes choses; exemple des substances et des relatifs, dont les principes ne peuvent être les mêmes; sens où l'on peut dire que les principes sont communs; différence du principe et de l'élément; principes généraux au nombre de trois: forme, privation et matière; on peut compter aussi trois causes; mais on peut aussi en compter quatre, principes ou causes, en y ajoutant le moteur premier, qui meut tout l'univers.

[1] Les causes et les principes sont, en un sens, différents pour les différents objets; et en un sens, ils ne le sont pas, si l'on se borne à parler des causes d'une manière générale, et qu'on admette que c'est, par simple analogie, que les principes sont identiques pour tous les êtres. Ainsi, l'on pourrait se demander si, en effet, les principes sont autres, ou s'ils sont les mêmes

§ 1. *Les causes et les principes.* La discussion qui remplit ce chapitre ne tient que de très-loin à toutes celles qui précèdent. Il est bien difficile de croire que celle-ci soit de la main d'Aristote, bien qu'elle reproduise assez exactement ses théories.—*Si l'on se borne.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Par simple analogie.* Ou « proportionnellement »; par exemple, ce que l'airain est à la statue, le bois l'est à la table qui en est faite; et, en ce sens, on pourrait dire que le principe de la statue est le même que celui de la table. — *Pour les substances et pour les relatifs.* Les relatifs sont pris pour exemple, parce que ce sont eux qui, parmi toutes les catégories, s'éloignent le plus de la substance. — *Des considérations semblables.* C'est-à-dire se demander si les causes et les principes de la quantité, de la qualité, etc., sont les mêmes que ceux de la substance.

pour les substances et pour les relatifs, et appliquer à chacune des autres catégories des considérations semblables. Mais, en ceci, il serait insensé de croire à l'identité des principes pour toutes les choses, puisqu'on arriverait à dire que les relatifs et la substance viennent de principes tout pareils. [2] En ce cas, comment l'identité serait-elle possible? En dehors de la substance et des autres catégories, il n'y a rien qui puisse être commun; or, l'élément est antérieur aux objets dont il est l'élément. Mais la substance ne saurait être l'élément des relatifs, pas plus qu'aucun des relatifs ne peut être l'élément de la substance. Encore une fois, comment pourrait-il se faire que les éléments de toutes choses fussent les mêmes, puisqu'il est de tout point impossible que jamais aucun des éléments puisse s'identifier avec le composé, que forment les éléments mêmes? Ainsi, les lettres B et A ne

§ 2. *Comment l'identité serait-elle possible?* Le texte n'est pas aussi formel; mais le sens ne peut être douteux. — *Rien qui puisse être commun.* L'expression est bien vague; mais je n'ai pas cru pouvoir la préciser davantage. Le principe qui serait à la fois celui des substances et des relatifs, devrait être, par conséquent, plus général qu'aucune des catégories. Or, il n'y a rien qui soit plus général qu'elles. Ainsi, le principe commun ne saurait être en dehors des catégories. — *La substance ne saurait être l'élément des relatifs.* C'est-à-dire que le principe commun ne peut pas être non plus une des catégories. Toutes ces théories sont fort obscures.

sont pas identiques à la syllabe BA, qu'elles forment.

[3] Parmi les choses purement intelligibles, il n'y en a pas davantage qui puissent être des éléments, comme seraient, par exemple, l'Un ou l'Être, puisque l'Être et l'Un se retrouvent dans tous les composés. Aucune des choses intelligibles ne peut être, ni substance, ni relation; et cependant, il faudrait nécessairement qu'elles le fussent. [4] Donc, les éléments ne sont pas les mêmes pour toutes choses; ou plutôt, ainsi que nous venons de le dire, ils sont en partie les mêmes, et en partie ils ne le sont pas. Ils peuvent bien, par exemple, être les mêmes pour les corps sensibles, où la forme est, tantôt le chaud, et, en un autre sens, le froid, c'est-à-dire la privation du chaud. La matière est ce qui, en puissance, est primitivement en soi le froid et le

§ 3. *Purement intelligibles.* Qui n'ont aucune réalité extérieure, et qui ne sont quelque chose que pour l'esprit qui les conçoit. — *Aucune des choses.* Les choses intelligibles ne sont ici que l'Un et l'Être, pris au sens purement logique.

§ 4. *Donc.* Cette conclusion ne ressort pas assez clairement de ce qui précède. — *Nous venons de le dire.* § 1. — *Les mêmes pour les corps sensibles.* Il est certain que la matière du corps sensible reste la même, que ce corps soit chaud ou qu'il soit froid; mais le principe du froid n'est pas le même que celui de la chaleur; et, en ce sens, on ne peut pas dire que le principe reste le même. — *La Matière....* Elle est en puissance l'un et l'autre des contraires; mais, en réalité, en acte, elle est nécessairement l'un des deux. — *Sont des substances.* En d'autres termes, des réalités actuelles qui ne peuvent pas être, comme la

chaud; mais le chaud et le froid sont des substances, ainsi que les composés qui en viennent, et dont ils sont les principes. Et si du froid et du chaud, il sort quelque chose qui soit Un, comme la chair et l'os, qui en viennent, il faut nécessairement que le produit que forment le chaud et le froid, soit différent d'eux.

[5] Ainsi, pour ces corps, les éléments et les principes sont les mêmes; mais pour d'autres corps, ils sont différents. Il est donc impossible de dire en ce sens que les principes sont identiques pour tous les corps. Mais il y a entre eux une analogie pareille à celle qui fait dire que les principes sont au nombre de trois : la forme, la privation et la matière, bien que chacun de ces trois termes varie dans chaque genre particulier : par exemple, dans la couleur, c'est le blanc, le noir et la surface; c'est la lumière, l'obscurité

matière, l'un ou l'autre contraire, mais qui sont précisément et effectivement l'un des deux. — *La chair et l'os qui en viennent.* Il ne faut pas attacher plus d'importance qu'il ne convient à cette physiologie.

§ 5. *Pour ces corps.* Les corps sensibles, dont il a été question au § précédent. — *Une analogie.* Voir plus haut, § 1. — *Au nombre de trois.* Cette théorie appartient tout entière à Aristote; et c'est surtout dans la *Physique* qu'il l'a exposée. — *La surface.* Il est difficile de comprendre que la surface soit la matière de la couleur; le blanc, si l'on veut, en est la forme; le noir est la privation du blanc; mais la matière de la couleur, c'est le corps qui est coloré; et le mot de Surface ne veut pas sans doute dire autre chose. — *C'est la lumière, l'obscurité et l'air.* Correspondant au blanc, au noir et à la surface. — *La nuit et le jour.* Cette phrase pourrait bien être une ad-

et l'air, dont les composés sont la nuit et le jour.

[6] Mais comme les causes ne sont pas seulement internes, et que, en outre, elles peuvent être extérieures aux objets, ainsi que l'est le moteur, il est évident qu'il y a une différence entre le principe et l'élément. Tous les deux sont également des causes; et le mot de Principe peut avoir les diverses acceptions que nous venons d'indiquer. Mais ce qui produit le mouvement ou le repos, est bien aussi un principe et une substance. Ainsi, par analogie, on peut compter trois éléments, et quatre causes, ou principes différents, dans les différents êtres; et la cause première, telle que le moteur, peut varier d'un objet à un autre. Santé, maladie, corps; dans cet ordre d'idées, le moteur, c'est la médecine; ar-

dition faite par quelque scholiaste, et passée ensuite dans le texte.

§ 6. *Les causes.* Au début du chapitre, l'auteur s'est proposé d'étudier les causes des choses, pour savoir si les causes peuvent être identiques pour tous les êtres, ou si elles varient avec les êtres différents. Il ajoute ici que les causes peuvent être, ou intérieures, ou extérieures. La cause motrice est en général extérieure à l'objet sur lequel elle agit, bien qu'il y ait aussi des êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement et de leur inertie. — *Les diverses acceptions que nous venons d'indiquer.* Le texte est beaucoup moins explicite; et il se sert simplement d'un pronom indéfini. Je crois avec M. Bonitz que ce pronom se rapporte à ce qui a été dit plus haut sur la forme, la privation et la matière. — *Trois éléments.* Qui sont intrinsèques à la chose : matière, forme et privation. — *Quatre causes.* Qui rentrent en partie dans les trois éléments : essentielle, matérielle, motrice, et finale. — *Santé, maladie,*

rangement, désordre d'un certain genre, pierres de taille, le moteur, c'est l'art de l'architecte.

[7] Telles sont les nuances d'acception qu'on peut distinguer dans le mot de Principe. Mais comme le moteur, pour les hommes qui existent dans la nature, c'est l'homme, et que, pour les hommes purement intelligibles, le moteur, c'est la forme ou le contraire de la forme, il y a trois causes, si l'on veut, quoiqu'on puisse aussi en compter quatre. En effet, la santé, à certains égards, se confond avec la médecine; la forme de la maison se confond avec l'architecture, qui la construit; l'homme produit l'homme. Puis, en dehors de ces objets, et comme étant le premier

corps. La rédaction grecque n'est pas plus régulière ni plus précise que ne l'est ma traduction.

§ 7. *Telles sont les nuances... de Principe.* M. Bonitz propose d'omettre cette phrase, qu'Alexandre d'Aphrodise n'a pas commentée et qu'il paraît n'avoir pas connue; quelques manuscrits l'omettent aussi. Elle interrompt, en effet, la suite des pensées, qui se continue dans la phrase suivante. — *Pour les hommes qui existent dans la nature.* J'ai suivi la leçon que donnent quelques manuscrits, et qu'adoptent MM. Bonitz et Schwegler dans leur texte. — *Et que pour les hommes purement intelligibles.* L'expression grecque est très-vague ; j'ai cru devoir la préciser; mais le sens peut paraître douteux. — *Trois causes... en compter quatre.* Voir le paragraphe précédent, où c'est le nombre des éléments qui est porté à trois, et celui des causes, à quatre. Il y a évidemment du désordre dans la fin de ce § 7. — *En effet.* On ne voit pas bien comment cette conclusion se rattache à ce qui précède. — *Se confond avec la médecine.* Voir plus haut, ch. III, § 8. — *L'homme produit l'homme.* Voir id., ibid. — *Le moteur qui met tout en mouvement.* L'expression du texte est aussi vague que ma traduction; il est peu probable qu'il s'agisse du premier moteur dans l'univers; et il semble qu'il s'agit plutôt du moteur qui est le pre-

de tous ces moteurs, il y a le moteur qui met tout en mouvement dans l'objet entier.

CHAPITRE V

Rôle des substances; elles sont les premières entre toutes les choses; identité et diversité des principes; rapports de l'acte et de la puissance; la matière n'est jamais qu'en puissance, afin de recevoir tour à tour les contraires; exemple des causes et des éléments de l'homme; des universaux; c'est l'individu qui produit l'individu; l'universel n'a pas d'existence réelle; principes généraux; diversités d'applications qu'ils peuvent recevoir; les primitifs sont nécessairement en acte.

[1] Comme, parmi les choses, les unes peuvent avoir une existence séparée, et que les autres ne le peuvent pas, ce sont les premières qui sont les substances; et ce qui fait que les substances sont les causes de tout le reste, c'est que, sans les substances, les modes des choses et leurs

mier dans une suite de moteurs qui se succèdent pour arriver à un résultat dernier.

§ 1. *Les substances sont les causes de tout le reste.* Ce qui revient à dire que les substances sont les causes de leurs accidents. Cette expression de Causes peut paraître ici peu exacte. Les substances sont le support des attributs; elles n'en sont pas les causes. — *Il se peut ensuite... le corps tout seul.* M. Bonitz déclare ne pas comprendre le sens de toute cette phrase, et il trouve que les explications d'Alexandre d'Aphrodise n'éclaircissent pas du tout la pensée fort obscure du texte. Alexandre, en effet, prétend que « l'âme avec le corps » se rapporte aux plantes, que « l'intelligence, le corps et le

mouvements ne sauraient exister. Il se peut ensuite que les substances soient l'âme avec le corps, ou l'intelligence et le désir, ou le corps tout seul. [2] Sous un autre point de vue, les principes sont les mêmes par analogie : tels sont l'acte et la puissance ; ce qui n'empêche pas que l'acte et la puissance ne soient différents, selon les différents objets, et qu'ils ne s'y comportent différemment. Ainsi, dans certains cas, c'est la même chose qui est, tantôt en acte, et tantôt en puissance ; et ces diversités peuvent se retrouver, par exemple, pour le vin, pour la chair, pour l'homme. Ceci rentre alors dans les causes énumérées par nous. Ainsi, la forme est en acte, quand il existe un être qui peut être séparé, ou

désir » se rapportent aux hommes; et enfin, que « le corps et le désir » se rapportent aux animaux privés de raison. Cette explication ne me paraît pas acceptable; et il faut avouer, avec M. Bonitz, que le texte grec, dans l'état où il nous est parvenu et où l'avait déjà Alexandre d'Aphrodise ne nous offre pas de sens satisfaisant.

§ 2. *Sont les mêmes par analogie.* L'auteur semble revenir ici à la question déjà traitée plus haut, ch. IV, § 1. — *Tels sont l'acte et la puissance.* L'expression est peut-être trop vague; et il ne faudrait pas comprendre que l'auteur veuille ici identifier l'acte et la puissance; seulement, l'acte et la puissance ont cette analogie que la puissance peut venir de l'acte, comme l'acte peut venir de la puissance. — *Pour le vin.* C'est-à-dire que le vin actuel est en puissance du vinaigre. — *Pour la chair.* C'est-à-dire que la chair actuelle représente en puissance les aliments qui l'ont formée. — *Pour l'homme.* Qui est actuellement malade, et qui, en puissance, jouit de la santé. — *Énumérées par nous.* Voir plus haut, ch. IV, § 5. — *Un être qui peut être séparé.* Il faut entendre par là l'individu, distinct et séparé de tous les autres par son existence propre et

quand existe le composé qui résulte des deux. La privation, c'est l'obscurité, ou c'est la maladie. La matière n'est qu'en puissance, puisqu'elle n'est que ce qui peut devenir indifféremment l'un ou l'autre des contraires.

[3] L'acte et la puissance diffèrent encore d'une autre manière, dans les choses dont la matière n'est pas la même, et quand leur forme, au lieu d'être la même, est différente aussi. Par exemple, la cause qui produit l'homme, ce sont les éléments, c'est-à-dire le feu et la terre, en tant qu'ils sont la matière; c'est, en outre, sa forme propre; et aussi, tel autre être extérieur, notamment le père qui l'a engendré. Mais, outre ces causes, on peut dire encore que la cause de

indépendante. — *Le composé qui résulte des deux.* C'est-à-dire, l'être composé de la matière et de la forme, qui se sont réunies pour le constituer. — *La privation, c'est l'obscurité.* Ces pensées se suivent peu, et l'on ne voit pas le lien qui les rattache l'une à l'autre.

§ 3. *L'acte et la puissance.* Tout ce § est fort embarrassé; et les efforts des commentateurs n'en ont pas dissipé les obscurités : les explications d'Alexandre d'Aphrodise sont plus qu'insuffisantes, et il en arrive à conclure que l'acte et la puissance sont pour le soleil et le cercle oblique autres que pour l'homme, par exemple pour Socrate et Sophronisque, son père. — *D'une autre manière.* Ceci est en partie une répétition du § précédent. — *La cause qui produit l'homme.* L'expression n'est pas très juste; et l'on ne peut pas dire que les éléments soient la cause de l'homme, même en supposant qu'ils entrent dans sa composition, ainsi qu'on le prétend ici ; ils en sont la matière plutôt que la cause, comme l'auteur le dit lui-même dans la phrase suivante. — *Outre ces causes.* Voir une théorie toute pareille dans le *Traité de la Production*, liv. II, ch. x, § 3, p. 172 de ma traduction. — *Le cercle oblique.* C'est

l'homme, c'est le soleil et le cercle oblique que le soleil décrit. Ce ne sont là, ni la matière, ni la forme de l'homme, ni la privation, ni rien qui lui soit homogène; mais ce sont ses principes moteurs.

[4] Il faut remarquer encore qu'il y a des causes qui peuvent recevoir une appellation universelle, et d'autres auxquelles une telle appellation ne s'applique pas. Ainsi, les premiers principes de toutes choses, ce sont le primitif actuel et la forme; à un autre égard, c'est ce qui est en puissance, ou le possible. Mais les universaux ne sont pas des principes, attendu que l'individuel seul peut être le principe des individus. Homme est bien l'universel de l'homme, mais ce n'est jamais tel ou tel homme; tandis que c'est Pélée qui est réellement le principe d'Achille; c'est votre père qui est votre principe; et c'est tel B

l'écliptique, c'est-à-dire, la course apparente du soleil, réglant les saisons diverses de nos climats, favorisant ou arrêtant la production générale des choses. — *Qui lui soit homogène.* Comme le père l'est au fils qu'il engendre. — *Ce sont ses principes moteurs.* C'est remonter bien haut que de remonter jusqu'au soleil, pour expliquer la génération de l'homme.

§ 4. *Il y a des causes.* Le texte est moins formel; mais je tire ce sens du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; ce sens ressort d'ailleurs de tout le contexte. — *Le primitif actuel.* En d'autres termes, l'Individu, comme il est dit dans la phrase suivante. — *Ou le possible.* C'est la paraphrase du mot précédent. — *Les universaux.* Ou aussi : « Les causes exprimées d'une manière universelle. » — *L'individu seul...* En vertu de cet exemple souvent cité : « L'homme engendre l'homme »; mais l'homme individuel, et non pas l'homme en gé-

qui est le principe de telle syllabe BA ; si B est universel et absolu, BA l'est également. [5] De plus, les espèces sont les principes des substances. C'est que les causes et les éléments diffèrent, ainsi qu'on l'a dit, pour les choses qui ne sont pas dans le même genre: les couleurs et les sons, par exemple, ou bien aussi la substance et la quantité. Les principes ne se confondent que par analogie. Ils sont encore différents même pour des choses qui sont de la même espèce; non pas qu'alors ils diffèrent spécifiquement, mais ils diffèrent en ce sens qu'il y a un principe distinct pour chaque individu. Et, par exemple, la matière dont vous êtes fait, votre forme et votre moteur, ne sont, ni ma matière, ni ma figure, ni mon moteur. On ne pourrait les identifier que par leur définition générale. [6] Quant à savoir quels sont les principes et les éléments des substances, des relatifs, des qua-

néral. — *Réellement.* J'ai ajouté ce mot. — *Universel et absolu.* Il n'y a qu'un seul mot dans le grec.

§ 5. *De plus, les espèces sont les principes des substances.* C'est le sens que donne Alexandre d'Aphrodise, et qu'adopte aussi M. Schwegler. M. Bonitz pense qu'il vaut mieux sous-entendre ici, et répéter, le début du § précédent. On traduirait alors : « Ensuite, il faut regarder aux espèces des substances, etc. » Il est certain que cette explication est plus d'accord avec tout le contexte. — *Ainsi qu'on l'a dit.* Voir plus haut, ch. IV, §§ 1 et 5. — *Leur définition générale.* En d'autres termes : « Par leur espèce. »

§ 6. *Des substances, des relatifs.* Voir plus haut, ch. IV, § 1, une question à peu près pareille,

lités, et s'ils sont différents ou s'ils sont identiques, il est évident que, si l'on ne consulte que leurs acceptions multiples, ils peuvent être les mêmes pour chaque chose; mais que, si l'on y fait les distinctions nécessaires, ils ne sont plus les mêmes, et qu'ils sont autres. Ils ne sont identiques qu'en ce sens qu'ils sont les principes de tout, ou le sont au moins par analogie, en tant qu'ils sont la matière, la forme, la privation, et le moteur en toutes choses.

[7] En un autre sens encore, on peut regarder les causes des substances comme les causes de tout, puisque tout est détruit dès que les substances sont détruites. La cause aussi est le primitif en acte, en Entéléchie. C'est encore de cette façon que se présentent les autres primitifs, tels que les contraires, qui ne peuvent être pris, ni comme des genres, ni en plusieurs acceptions. Enfin, les matières, dans toutes les choses, peuvent être considérées également comme des causes.

[8] Nous avons donc expliqué ce que sont les

dont celle-ci n'est qu'un développement peu nécessaire. — *En toutes choses.* J'ai ajouté ceci, pour compléter la pensée.

§ 7. *Tout est détruit...* Voir plus haut, § 1. Ceci est encore une répétition peu utile. — *La cause aussi est le primitif.* Le texte est moins formel. — *De cette façon.* C'est-à-dire : « Comme des causes et des principes. » — *Comme des causes.* C'est le sens que j'emprunte au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 8. *Nous avons donc expliqué.* Conclusion d'une discussion qui

principes des choses sensibles, et quel en est le nombre ; et nous avons dit aussi comment ils sont les mêmes, et comment ils sont différents.

CHAPITRE VI

Nécessité d'une substance éternelle et immobile ; le mouvement est éternel, ainsi que la durée ; le temps et le mouvement se mesurent mutuellement et se confondent ; l'acte est indispensable au mouvement ; la puissance n'y suffit pas ; critique de la théorie des Idées ; il faut une substance éternelle et immatérielle ; question de l'antériorité entre l'acte et la puissance ; opinions des Théologues et des Naturalistes ; Leucippe et Platon soutiennent l'éternité de l'acte ; question du premier principe ; lacune dans la théorie de Platon ; l'antériorité de l'acte sur la puissance est soutenue par Anaxagore, Empédocle et Leucippe ; uniformité et régularité périodique de l'univers ; conditions de la production et de la destruction éternelles des choses ; nécessité d'un premier principe actuel et agissant sur un autre principe ; les deux principes réunis sont causes de la diversité éternelle des phénomènes.

[1] Nous avons reconnu qu'il y a trois substances, dont deux sont physiques, et dont la troisième

est assez confuse et bien peu régulière. — Avec ces cinq chapitres, se termine la première partie du livre XII ; et, avec le VI[e] chapitre, commence la théorie qui donne à ce livre une si haute importance. Voir la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique*.

§ 1. *Nous avons reconnu.* Voir plus haut, ch. I, § 3. — *Sont physiques...* L'expression est assez vague ; mais Physiques veut dire sans doute Perceptibles à

est immobile. Maintenant nous allons démontrer, pour cette dernière, que, de toute nécessité, il n'y a qu'une substance éternelle qui puisse être immobile. Les substances, en effet, sont les premiers des êtres ; et si toutes les substances étaient périssables, tout absolument serait périssable comme elles. Mais il est impossible que le mouvement naisse, ou qu'il périsse, puisqu'il est éternel, ainsi que nous l'avons établi. Le temps ne peut pas davantage commencer ni finir, puisqu'il ne serait pas possible qu'il y eût, ni d'Avant, ni d'Après, si le temps n'existait pas. [2] Ajoutons que le mouvement est continu de la même manière que le temps peut l'être aussi ; car, ou le temps se confond identiquement avec le mouvement, ou il est un de ses modes. Or, le mouvement ne peut être continu que dans l'es-

nos sens. La troisième substance est purement intelligible. Les deux premières sont soumises au mouvement ; la troisième est essentiellement immobile. — *Les premiers des êtres.* Voir plus haut, ch. IV, § 1, et aussi ch. I, § 1. — *Que le mouvement naisse ou qu'il périsse.* Le mouvement et le temps sont éternels ; et, par conséquent, voilà tout au moins deux choses qui ne peuvent pas être périssables. — *Ainsi que nous l'avons établi.* Voir la *Physique*, liv. VIII, ch. I, § 1 et suiv., p. 453 de ma traduction, où cette grande discussion reçoit tous les développements nécessaires. — *Le temps ne peut pas davantage commencer ni finir.* Parce qu'il est éternel, comme le mouvement.

§ 2. *Le mouvement est continu.* Voir la *Physique*, liv. VIII, ch. X, pp. 518 et suiv. — *Le mouvement circulaire.* Ce mouvement est celui de tous les grands corps qui peuplent le ciel ; seulement, le mouvement n'est pas absolument circulaire, mais elliptique. Ces grands corps ont en outre un mouvement de rotation sur eux-

pace; et le seul mouvement qui, dans l'espace, puisse être continu, c'est le mouvement circulaire.

[3] Mais l'être capable de mouvoir, ou capable de faire quelque chose, a beau exister, s'il n'agit pas actuellement dans une certaine mesure, il ne peut pas y avoir de mouvement, puisqu'il se peut fort bien que ce qui a la puissance d'agir n'agisse pas. Il serait donc bien inutile de supposer des substances éternelles, et nous nous abstiendrions de le faire, comme d'autres supposent les Idées, s'il ne devait pas y avoir un principe qui fût en état de produire le changement. Mais ce principe lui-même, non plus que toute autre substance, qu'on supposerait en dehors des Idées, ne suffit pas; car, si cette substance n'agit point, le mouvement sera impossible. Et même elle agirait, que ce n'est encore rien, si sa substance n'est qu'en puissance; car alors, le mouvement ne

mêmes, qu'on peut considérer aussi comme circulaire. Ainsi, le principe général que pose Aristote est assez exact.

§ 3. *Capable de mouvoir ou capable de faire.* C'est une puissance, qui ne suffit pas, si elle ne devient pas actuelle. — *Ce qui a la puissance d'agir.* Rester à l'état de puissance, c'est être comme si l'on n'était pas. — *Supposent les Idées.* Dans le système platonicien, les Idées semblent rester à l'état de puissance inféconde, sans jamais passer à la réalité actuelle et effective. — *Que toute autre substance.* M. Bonitz pense avec raison qu'il s'agit ici des nombres, tels que les Pythagoriciens les entendent. — *Et même elle agirait... n'être pas...* Il semble que ceci n'est qu'une répétition inutile de ce qui précède; le commencement du §

sera pas éternel, puisque ce qui n'est qu'en puissance peut aussi n'être pas. [4] Il doit donc exister un principe dont l'essence soit d'être en acte. De plus, il faut que de telles substances soient sans matière; car ce sont les substances sans matière qui doivent être éternelles, s'il y a quelque chose d'éternel au monde. Donc, elles sont en acte.

[5] Mais ici on soulève un doute, et l'on dit : « Il semble que tout ce qui est en acte doit « être aussi en puissance, tandis que tout ce « qui est possible n'est pas toujours actuel. Par « conséquent, la puissance est antérieure à « l'acte. » Que si l'on admet cela, pas un seul être ne pourra plus exister; car il est très concevable que quelque chose ait la puissance d'être, sans être cependant encore. Mais, si comme le disent les Théologues, c'est de la Nuit

exprime suffisamment la même pensée.

§ 4. *Un principe... de telles substances...* Dans la théorie d'Aristote, le principe est unique; et s'il parle de substances multiples, qui sont immatérielles et éternelles, le fond de la pensée n'en reste pas moins le même. — *Sans matière.* Car, c'est la matière qui est la cause du changement et qui le rend possible, puisque c'est elle qui passe de l'un des contraires à l'autre contraire.

§ 5. *Et l'on dit.* Le texte est moins précis. — *La puissance est antérieure à l'acte.* C'est la conclusion de l'objection contre laquelle Aristote s'élève. Pour lui, l'acte est nécessairement antérieur à la puissance. — *Les Théologues.* Voir plus haut, liv. I, ch. III, § 14. C'est sans doute Orphée et Hésiode qu'Aristote veut désigner ici. — *Avec les Naturalistes.* Ce sont les philosophes de l'école Ionienne, et aussi Anaxagore, dont le principe sur la confusion primitive de

que tout vient, ou si, avec les Naturalistes, nous supposons qu'au début toutes choses étaient confondues ensemble, l'impossibilité est la même; car, d'où pourra venir le mouvement, s'il n'y a pas actuellement de cause qui le produise? Certes, ce n'est pas la matière qui se donne à elle-même le mouvement; c'est, par exemple, l'art de l'architecte, qui le lui communique. Ce ne sont pas davantage les menstrues, ce n'est pas la terre qui donneront non plus le mouvement; mais c'est la liqueur séminale et le germe.

[6] De là vient que quelques philosophes ont affirmé que l'acte est éternel, comme Leucippe et Platon, attendu, disent-ils, qu'il faut que le mouvement subsiste toujours. Mais ces philosophes ne nous apprennent pas pourquoi le mouvement a lieu, ni quel il est; ils ne nous apprennent pas non plus comment il est ce qu'il est, et ils ne remontent pas davantage jusqu'à sa cause. Rien, en effet, ne se meut au hasard; mais il

toutes choses est rappelé de nouveau. — *L'impossibilité est la même.* En d'autres termes, on n'explique pas la cause initiale et universelle du mouvement. — *Les menstrues.* Elles servent à nourrir et à développer l'être qui sort du germe séminal; mais ce n'est pas elles qui donnent d'abord le mouvement d'où il vient. — *La liqueur séminale.* Pour les animaux. — *Le germe.* Pour les plantes, que la terre nourrit et développe ensuite.

§ 6. *Leucippe et Platon.* Voir le *Traité du Ciel*, liv. III, ch. II, §§ 3 et 4, p. 236 de ma traduction. Voir aussi le *Timée* de Platon, p. 119, traduction de M. Victor Cousin. — *Ils ne remontent pas davantage jusqu'à sa cause.* On peut trouver que cette criti-

faut qu'il y ait quelque chose qui subsiste éternellement; de même qu'il y a, sous nos yeux, des choses qui sont mises en mouvement par leur nature, ou qui sont mues toujours par force de telle ou telle manière, ou qui le sont par l'intelligence de l'homme, ou par tel autre principe que nous pouvons observer.

[7] On peut se demander aussi : Quel est le premier de tous les mouvements? C'est là un point d'une importance incalculable. Et pourtant, Platon lui-même ne peut dire que ce soit le principe qui, comme il l'affirme quelquefois, se donne le mouvement à lui-même. Car, à l'entendre, l'âme est postérieure au Ciel, ou contemporaine du Ciel.

[8] Mais supposer que la puissance est antérieure à l'acte, c'est une opinion qui est juste à certains égards, et qui, à certains égards, ne l'est pas. Nous en avons expliqué la raison. Que l'acte

que n'est pas très juste, du moins contre Platon; et son *Timée* atteste qu'il s'était occupé, au contraire, beaucoup des questions qu'Aristote lui reproche ici d'avoir omises. — *De l'homme.* J'ai ajouté ces mots, pour compléter le sens que je tire du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 7. *Pourtant, Platon lui-même.* M. Bonitz, avec M. Édouard Zeller, trouve que ce reproche n'est pas fondé; et il défend Platon contre Aristote. — *Qui se donne le mouvement à lui-même.* C'est l'âme; voir le *Phèdre*, p. 46 de la traduction de M. V. Cousin, et le *Timée*, p. 140 et suiv.

§ 8. *La puissance est antérieure à l'acte.* Voir plus haut, § 5. — *Nous en avons expliqué la raison.* Voir plus haut, § 3. — *Le Chaos ou la Nuit.* Cette objection contre le Chaos et la Nuit, considérés comme l'origine des choses, est très remarquable; et

soit antérieur à la puissance, c'est ce que croit Anaxagore, puisque l'Intelligence, telle qu'il la conçoit, est en acte. C'est ce que croit aussi Empédocle, avec sa doctrine de l'Amour et de la Discorde ; c'est ce que pensent, enfin, ceux qui, comme Leucippe, affirment l'éternité du mouvement. Par conséquent, le Chaos ou la Nuit n'ont pas subsisté durant un temps infini. Or, les choses sont éternellement les mêmes qu'elles sont, soit qu'elles aient des périodes régulières, soit qu'elles aient toute autre organisation, du moment qu'on admet que l'acte est antérieur à la puissance. Mais si l'univers, dans sa périodicité, reste toujours le même, il faut qu'il y ait quelque chose de permanent et d'éternel, qui agisse toujours de la même manière. Enfin, pour qu'il y ait pro-

sans qu'Aristote se prononce très nettement sur le problème de la création, il paraît bien supposer que l'intelligence divine est le principe de l'univers. Voir plus haut, liv. I, ch. IV. — *Des Périodes régulières*. Comme le veut Empédocle ; voir liv. I, ch. IV, § 8. — *Qu'on admet que l'acte est antérieur*. C'est la théorie même d'Aristote. — *Pour qu'il y ait production et destruction des choses*. M. Bonitz rappelle, à l'occasion de cette théorie, un passage explicite et décisif du *Traité de la production et de la destruction*, liv. II, ch. X, § 2, p. 171 de ma traduction. — *Un autre principe*. Alexandre d'Aphrodise pense qu'il s'agit ici des deux principes supérieurs qui régissent le monde, dans le système d'Aristote : la sphère des étoiles fixes, et la sphère qui comprend le soleil et les autres planètes. Le principe qui préside à la sphère des étoiles fixes, est immuable ; le second produit, au contraire, deux mouvements, l'un de production et l'autre de destruction. C'est ce qu'Aristote appelle le cercle oblique. Il ne fait d'ailleurs ici que résumer des théories qui sont beaucoup plus

duction et destruction des choses, il faut qu'il existe un autre principe qui puisse agir éternellement, soit dans un sens, soit dans l'autre.

[9] Donc, il y a nécessité que ce principe agisse en soi directement, et qu'il agisse aussi sur un autre que lui. Il faut, par conséquent, qu'il agisse, ou sur l'autre principe, ou sur le primitif. Or, nécessairement, c'est sur ce dernier ; car, à son tour, le primitif est à la fois cause pour lui-même et pour l'autre. Le primitif est donc supérieur ; car c'est lui, comme nous l'avons vu, qui est cause de l'uniformité éternelle des choses, tandis que l'autre principe est cause de leur diversité. Mais, évidemment, ce sont les deux ensemble qui sont causes de leur diversité éternelle.

[10] Voilà ce que sont les mouvements ; et à quoi bon, dès lors, chercher d'autres principes ?

développées dans le *Traité de la production et de la destruction*, loc. cit., et aussi dans le *Traité du Ciel*, liv. III, ch. I et suiv.

§ 9. *Ce principe*. Le principe dont il est question ici, est le principe même du mouvement universel. — *Un autre que lui*. C'est le mouvement oblique, c'est-à-dire celui qui se fait sur l'écliptique, et qu'indique le cours du Soleil, dans les apparences de chaque jour. — *Ou sur le primitif*. Par primitif, il faut entendre le principe universel du mouvement, qui est antérieur au mouvement oblique. — *Comme nous l'avons vu*. Le texte est moins précis ; et il n'indique cette référence que par un verbe, mis au passé indéfini. Ceci peut se rapporter à ce qui est dit plus haut, § 8, et aussi à divers passages du *Traité du ciel* et du *Traité de la production et de la destruction des choses*.

§ 10. *D'autres principes*. Alexandre d'Aphrodise croit qu'il s'agit ici des Idées platoniciennes. Peut-être, la critique ne concerne-t-elle pas précisément la théorie des Idées et ne s'a-

CHAPITRE VII

Conséquences de l'éternité du mouvement; nécessité d'un être éternel qui le produise et le maintienne; opinion qu'on peut se faire de ce mouvement produit par un être immobile ; action qu'exerce l'objet désiré sur les êtres qui le désirent ; nécessité de diverses nuances ; nécessité de l'absolu, principe auquel sont suspendus l'univers et la nature ; la vie de Dieu, autant que l'homme peut la concevoir d'après la sienne propre ; comment l'intelligence et l'intelligible peuvent se confondre ; définition de Dieu ; son éternelle félicité de contemplation ; erreur des Pythagoriciens et de Speusippe, qui font le germe antérieur à l'être d'où le germe est sorti. Le principe éternel ne peut avoir aucune grandeur, ni finie, ni infinie.

[1] Comme il peut en être ainsi qu'on vient de le dire, et comme, s'il n'en était pas ainsi, tout viendrait de la Nuit, ou de la confusion primitive de toutes choses, ou même du Néant, du Non-Être, nous pouvons affirmer que ces difficultés sont résolues pour nous. Oui, il existe quelque chose qui est éternellement mû, d'un mouvement qui ne s'arrête jamais ; et ce mouvement est circulaire. Cette vérité n'est pas évidente seulement pour la raison ; elle est, en outre,

dresse-t-elle qu'aux théories du *Phèdre* et du *Timée* sur le mouvement. Voir plus haut, § 7 et la note.

§ 1. *Du Néant, du Non-Être.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Nous pouvons affirmer.* Le grec n'est pas aussi positif.

évidemment prouvée par les faits eux-mêmes. [2] Donc, le premier ciel est éternel ; donc, il existe aussi quelque chose, qui lui donne le mouvement. Mais, comme le mobile intermédiaire est mû et meut à son tour, il faut concevoir quelque chose qui meut sans être mû, quelque chose d'éternel, qui est substance et qui est acte. Or, voici comment il meut : c'est comme le désirable et l'intelligible, qui meut sans être mû. De part et d'autre, pour l'intelligible et le désirable, les primitifs sont les mêmes. L'objet désiré est ce qui nous paraît être bien ; et le primitif de la volonté, c'est le bien même. Nous le souhaitons, parce qu'il nous paraît souhaitable, bien plutôt qu'il ne nous paraît souhaitable parce que nous

§ 2. *Le premier ciel.* C'est la sphère des étoiles fixes, en opposition avec le mouvement du soleil et des planètes. Le premier ciel a un mouvement éternel, qui ne peut venir que du moteur immobile et éternel. C'est en ce sens que doit être compris tout ce passage, que confirment des théories analogues de la *Physique*, liv. VIII, ch. v, et du *Traité de l'âme*, liv. III, ch. x. — *Qui lui donne le mouvement.* Alexandre d'Aphrodise, suivi par M. Schwegler, comprend, au contraire, que le premier ciel donne le mouvement à quelque chose, qui ne peut être que la sphère des planètes. Avec M. Bonitz, je préfère le sens que j'ai donné dans ma traduction, et qui me paraît plus d'accord avec tout le contexte. — *Qui meut sans être mû.* C'est le premier moteur de l'univers entier. — *Comme le désirable et l'intelligible.* En d'autres termes, l'objet de la passion est l'objet de l'entendement, de la raison. — *Pour l'intelligible et le désirable.* J'ai ajouté ces mots, qui ne sont que le développement des précédents, afin que la pensée soit plus claire. — *Les primitifs sont les mêmes.* Peut-être, l'expression n'est-elle pas tout à fait juste, puisque la suite prouve que, d'une part, il y a une apparence, et que, d'autre

le souhaitons; car, en ceci, c'est l'intelligence qui est le principe. Or, l'intelligence n'est mue que par l'intelligible. [3] L'intelligible est l'autre série, qui existe par elle-même; c'est en elle qu'est la substance première, et c'est en celle-ci qu'existent la substance absolue et la substance en acte. Mais l'Un et l'Absolu ne se confondent pas; l'Un exprime la mesure; l'Absolu exprime la manière d'être de la chose. Toutefois, le bien et le préférable en soi, sont dans la même série; et c'est le primitif qui est toujours, ou le meilleur, ou ce qui est analogue au meilleur. Pour se convaincre que le pourquoi des choses est dans les immobiles, il suffit de faire la division

part, il y a une réalité; ici, l'apparence du bois; et là, le bois lui-même. — *Le primitif de la volonté*. Guidée et éclairée par l'intelligence.

§ 3. *L'intelligible est l'autre série*. L'intelligence semblerait ici former une première série; l'intelligible en formerait une seconde. Mais peut-être est-il plus exact de comprendre ce passage au sens qui a été indiqué déjà plus haut, liv. IV, ch. II, §§ 8 et 23, où les deux séries sont celles de l'affirmation, d'une part; et de la négation, d'autre part. — *Mais l'Un et l'Absolu*. Il est difficile de voir comment ces idées s'enchaînent les unes aux autres. Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise n'aide pas à découvrir quel en est le lien. On pourrait regarder cette phrase comme une interpolation; et M. Victor Cousin n'y voit qu'une remarque épisodique. En la retranchant, les pensées se suivent davantage, sans être encore aussi claires qu'on pourrait le désirer. — *Le primitif*. Ou, « le premier terme » de la série. — *La division suivante*. Alexandre d'Aphrodise donne un sens différent, et il croit qu'Aristote veut rappeler ici la *Division des Contraires*, indiquée plus haut, liv. IV, ch. II, § 8. Je crois que, malgré une si grave autorité, le sens que j'adopte, avec plusieurs autres traducteurs, est plus satisfaisant. Aristote divise souvent le Pourquoi des choses, comme il

suivante : Le pourquoi s'applique à un objet; et de ces deux termes, le pourquoi est dans les immobiles; l'objet n'y est pas. Le pourquoi détermine le mouvement, en tant qu'il est aimé; et, une fois mû, il meut tout le reste.

[4] Si donc une chose est mue, c'est qu'elle peut aussi être autrement qu'elle n'est. Par conséquent, si la translation est le premier des mouvements, et si elle est un acte en tant qu'elle est mue, il faut aussi qu'elle puisse être autrement qu'elle n'est, au moins relativement au lieu, si ce n'est dans sa substance. Mais, du moment qu'il existe une chose qui donne le mouvement, en étant elle-même immobile et en étant actuelle, cette chose-là ne peut absolument point être autrement qu'elle n'est; car la translation est le pre-

le fait dans deux passages de la *Physique*, liv. II, ch. II, § 13, p. 16 de ma traduction, et du *Traité de l'âme*, liv. II, ch. II, § 5, p. 190 de ma traduction, ainsi que le remarque M. Bonitz. — *Est dans les immobiles*. Le texte n'est pas aussi précis; mais le sens que je donne paraît encore le plus probable. — *En tant qu'il est aimé*. Comme le bien, qui meut sans être mû, et qui est la cause finale de toutes choses. Il faut remarquer la vérité de cette doctrine.

§ 4. *Si donc une chose est mue*. Ce principe est de toute évidence; et comme le mouvement est toujours un changement, et au moins un changement de lieu, il s'ensuit que le premier moteur doit être immobile, puisqu'il est nécessairement immuable.

§ 4. *Est le premier des mouvements....* Alexandre d'Aphrodise paraît avoir ici un texte un peu différent. « Si la première translation est en acte en tant qu'elle est mue, elle peut être aussi autrement qu'elle n'est..... » — *Une chose qui donne le mouvement*. L'expression est peut-être un peu vague; mais on voit clai-

mier des changements ; la première des translations est la translation circulaire ; et c'est elle que produit le premier moteur.

[5] Donc, de toute nécessité, ce principe existe ; en tant que nécessaire, il est parfait tel qu'il existe ; et c'est à ce titre qu'il est le principe. D'ailleurs, le nécessaire peut s'entendre avec diverses nuances : nécessité de violence qui contraint notre penchant ; nécessité de ce qui est indispensable à la réalisation du bien ; enfin, nécessité de ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est, et est absolu. C'est à ce principe, sachons-le, qu'est suspendu le monde, et qu'est suspendue la nature. Cette vie, dans toute la perfection qu'elle comporte, ne dure qu'un instant pour nous. Mais lui, il en jouit éternellement, ce qui pour nous est impossible ; sa félicité suprême, c'est l'acte de cette vie supérieure.

rement qu'il s'agit ici du premier moteur, c'est-à-dire de Dieu, qui est immobile et immuable, de même qu'il est éternel. — *Car, la translation....* Ici encore, on peut trouver que ces idées ne se suivent pas très logiquement.

§ 5. *Donc de toute nécessité.* Cette conclusion ne ressort pas de ce qui la précède immédiatement ; et elle se rapporte plutôt aux phrases antérieures ; peut-être y a-t-il eu ici quelque interversion dans le texte. — *Avec diverses nuances.* Ces distinctions dans le sens du mot Nécessaire ont été données plus haut, liv. V, ch. v. M. V. Cousin croit que cette phrase est une parenthèse, comme plus haut, § 3 ; voir sa traduction du XIIe livre de la *Métaphysique*. — *Sachons-le.* La particule qu'emploie le grec a cette force. — *Mais lui.* Le texte n'a qu'un pronom neutre indéterminé. — *L'acte de cette vie supérieure.* Ici encore le texte est moins précis. — *Est le*

Et voilà comment aussi pour l'homme, veiller, sentir, penser, c'est le comble du bonheur, avec les espérances et les souvenirs qui se rattachent à tous ces actes. [6] L'intelligence en soi s'adresse à ce qui est en soi le meilleur ; et l'intelligence la plus parfaite s'adresse à ce qu'il y a de plus parfait. Or, l'intelligence arrive à se penser elle-même, en se saisissant intimement de l'intelligible ; elle devient intelligible, en se touchant elle-même, et en se pensant, de telle sorte que l'intelligence et l'intelligible se confondent. En effet, ce qui peut être à la fois l'intelligible et la substance, c'est l'intelligence ; et elle est en acte, quand elle les possède en elle-même. Par conséquent, ce que l'intelligence semble avoir de divin appartient plus particulièrement encore à ce principe ; et la contemplation est ce qu'il y a, dans l'intelligence, de plus délicieux et de plus relevé.

[7] Si donc Dieu jouit éternellement de ce su-

comble du bonheur. Il est difficile de se faire une idée plus haute de la grandeur de l'esprit de l'homme ; et c'est surtout à Aristote que de telles théories devaient appartenir. Platon l'appelait l'Intelligence, l'Entendement de l'École. C'est un éloge aussi magnifique que justifié.

§ 6. *L'Intelligence.* Ou « la pensée ». — *En se touchant elle-même.* C'est l'expression même du texte ; et bien qu'elle ait quelque chose de matériel, elle rend parfaitement ce que l'auteur veut dire. — *En elle-même.* J'ai encore ajouté ces mots. — *Encore à ce principe.* C'est le sens donné par Alexandre d'Aphrodise. — *Dans l'intelligence.* J'ai ajouté ces mots.

§ 7. *Si donc Dieu....* Je n'insiste pas sur l'importance de ces

prême bonheur, que nous, nous ne goûtons qu'un moment, c'est une chose déjà bien admirable ; mais, s'il y a plus que cela, c'est encore bien plus merveilleux. Or, il en est bien ainsi ; et la vie appartient certainement à Dieu, puisque l'acte de l'intelligence, c'est la vie même, et que l'intelligence n'est pas autre chose que l'acte. Ainsi, l'acte en soi est la vie de Dieu ; c'est la vie la plus haute qu'on puisse lui attribuer ; c'est sa vie éternelle ; et voilà comment nous pouvons affirmer que Dieu est l'être éternel et l'être parfait. Donc, la vie, avec une durée continue et éternelle, est son apanage ; car Dieu est précisément ce que nous venons de dire.

théories ; elles sont la partie la plus grave de toute la philosophie d'Aristote. J'ai tâché de rendre le texte avec toute la fidélité possible, et j'ai redoublé d'attention pour ne fausser aucune nuance de pensée. Tout commentaire est inutile ; la méditation de ces grandes idées se recommande suffisamment d'elle-même. On ne peut pas dire que la notion de Dieu ainsi comprise soit complète ; mais elle est vraie dans la mesure où Aristote nous la donne. Dieu ainsi conçu est tout esprit ; et le Christianisme lui-même n'a pu aller plus loin. Ce qui manque à la doctrine d'Aristote, c'est l'explication du rapport de Dieu au monde. Il n'a fait que l'indiquer, en suspendant par l'amour l'univers à Dieu ; Dieu est le désirable en soi ; et il attire ainsi à lui tous les êtres. Sans doute, ce rapport général est bien vague ; et c'est une lacune dans le système du philosophe. Mais, sur ces hauteurs, qui n'a point fait de faux pas ? Il faut rapprocher de ce passage ce qui est dit plus haut de la philosophie, liv. I, ch. II, § 20 ; et ce qui est dit de la vie contemplative, *Morale à Nicomaque*, liv. X, ch. VII, § 1, pp. 452 et suiv. de ma traduction.

[8] On méconnaît la vérité, quand on suppose, comme le font les Pythagoriciens et Speusippe, que le bien et le beau parfaits ne sont pas dans le principe des choses, par cette raison que, si, dans les plantes et les animaux, leurs principes aussi sont des causes, le beau et le parfait ne se trouvent, cependant, que dans les êtres qui proviennent de ces principes. C'est là une erreur, puisque le germe provient lui-même d'êtres parfaits qui lui sont antérieurs ; car le primitif, ce n'est pas le germe ; c'est l'être complet qui l'a produit. Sans doute, on peut bien dire que l'homme est antérieur au germe ; mais l'homme antérieur n'est pas l'homme qui est venu du

§ 8. *Les Pythagoriciens et Speusippe.* Pour les Pythagoriciens, voir plus haut, liv. I, ch. V, § 8 ; peut-être la critique d'Aristote s'adresse-t-elle à la double série des contraires, qu'il attribue aux disciples de Pythagore. Dans cette série, le bien et le mal ne se trouvent qu'au neuvième rang, au lieu d'être au premier. Dans ce que nous connaissons du système pythagoricien, il n'y a guère que cette théorie qui puisse répondre à ce passage de la *Métaphysique*. Pour Speusippe, voir plus haut, liv. VII, ch. II, § 4 ; et plus loin, liv. XIV, ch. IV, § 4. Dans le premier de ces deux passages, Speusippe est nommé, mais pour une théorie différente. Dans le second, il n'est pas désigné nommément ; mais la critique qui est formulée ici est répétée de nouveau et attribuée à des « théologues », contemporains d'Aristote. Speusippe mourut douze ou treize ans avant Aristote ; voir M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs*, tome II, p. 840, 3e édition. — *C'est là une erreur.* Aristote a parfaitement raison contre les Pythagoriciens et Speusippe, si toutefois ils ont eu les opinions qu'il leur prête ; mais cet argument peut être tout puissant aussi pour expliquer la création des êtres et l'origine des choses. Les êtres parfaits sont les premiers ; et les êtres imparfaits qu'ils produisent n'ont pu

germe, c'est, au contraire, cet autre homme d'où le germe est venu.

[9] Ce qui précède suffit pour démontrer l'existence d'une substance éternelle, immobile, séparée de tous les autres êtres que nos sens peuvent percevoir. Il a été démontré aussi qu'une substance de cet ordre ne peut pas avoir une grandeur quelconque, mais qu'elle est sans parties et sans divisions possibles. Car elle produit le mouvement pendant le temps infini; or, aucun être fini ne peut avoir une puissance infinie; et comme toute grandeur est, ou infinie, ou finie, ce principe ne peut être, ni une grandeur finie, d'après ce qu'on vient de dire, ni une grandeur infinie, parce que nulle grandeur ne peut être infinie, quelle qu'elle soit. Enfin, ce principe doit également être, et impassible, et inaltérable, puisque tous les autres mouvements ne viennent qu'après le mouvement de locomotion.

venir qu'après eux. La raison qu'en donne Aristote est péremptoire.

§ 9. *Il a été démontré aussi.* Voir la *Physique*, liv. VIII, ch. xv et dernier, pp. 558 et suiv. de ma traduction, où cette théorie sur l'immatérialité du premier moteur est exposée tout au long. Il semble qu'elle est résumée ici, puisque les traits principaux sont essentiellement les mêmes. — *Après le mouvement de locomotion.* La pensée est incomplètement rendue, comme le remarque M. Victor Cousin. Le moteur immobile donne le mouvement; mais il ne le ressent pas. Le premier mouvement qu'il donne est celui de la locomotion; mais, n'éprouvant pas même celui-là, il n'en éprouve pas d'autre, à plus forte raison. J'ai cru devoir laisser ma traduction indécise comme l'est le texte lui-même; j'aurais craint de la préciser trop.

[10] Ces considérations doivent faire voir clairement que les choses sont bien ainsi que nous venons de les exposer.

CHAPITRE VIII

Théorie de la substance éternelle; insuffisance du système des Idées sur cette question; unité de la substance éternelle; rôle des astres et des planètes; il y a autant de substances éternelles que de planètes diverses; caractère spécial de l'astronomie, entre toutes les sciences; recherches particulières de l'auteur; système d'Eudoxe sur le soleil et la lune, sur les planètes et les étoiles fixes; système analogue de Callippe; nombre des sphères élevé à quarante-sept; multiplicité des substances éternelles; unité du ciel, et unité du moteur; traditions vénérables de l'antiquité; les astres sont des Dieux, et la divinité enveloppe la nature entière; utilité de ces grandes croyances, dégagées des fables dont elles sont obscurcies.

[1] Quant à savoir si cette substance éternelle est unique, ou s'il y en a plusieurs, et combien il y en a, c'est une question qu'il faut étudier; et l'on ne doit point négliger même les opi-

§ 1. *Est unique.* Il semble que ce doute est en contradiction avec ce qui a été dit dans le chapitre précédent, sur l'unité du premier moteur et de Dieu; et avec ce qui sera dit plus bas, ch. x, § 14 sur la nécessité d'un chef unique dans l'organisme universel. — *Combien il y en a.* On verra par ce qui va suivre qu'Aristote reconnaît autant de substances éternelles qu'il y a de planètes, tout au moins, et qu'il les élève toutes au rang de Dieux. — *Le nombre de ces substances.* Aristote lui-même ne détermine pas

nions des autres philosophes, quoique, sur le nombre de ces substances, ils n'aient rien dit qui offre quelque clarté. [2] Le système des Idées n'a pas essayé, relativement à ce point, de discussion spéciale. Les partisans de cette doctrine nous disent bien que les Idées sont des nombres; mais, en ce qui touche les nombres mêmes, parfois ils en parlent comme s'il y en avait une infinité; et, d'autres fois, ils les supposent strictement limités à la Décade. D'où vient cette quantité précise de nombres, on ne nous en apprend pas la cause, avec le soin qu'exige une démonstration. Nous allons donc, pour notre part, traiter cette question, en partant des faits, et des considérations que nous avons développées.

précisément ce nombre, à moins qu'on ne compte avec lui autant de substances que de sphères, c'est-à-dire 47; voir plus bas, § 14. Il est, d'ailleurs, possible, comme le croit Alexandre d'Aphrodise, qu'Aristote concilie l'unité de Dieu avec la multiplicité des substances éternelles des astres, qui lui sont subordonnées. Pour nous, cette confusion est inadmissible.

§ 2. *Strictement limités à la Décade.* C'est-à-dire : « à dix ». Pour savoir jusqu'à quel point cette critique d'Aristote est exacte, il faudrait avoir les ouvrages des Platoniciens, à côté des ouvrages de Platon, qui nous sont seuls connus, et qui ne présentent pas cette théorie. Du reste, la même critique se retrouve dans la *Physique*, liv. III, ch. VIII, § 14, p. 123 de ma traduction. — *Des faits.* Ce n'est pas le sens qu'on donne ordinairement à l'expression qu'emploie ici le texte; mais celui-ci me semble tout à fait justifié par ce qui suit, § 4. Cette différence d'interprétation n'a, d'ailleurs, presque aucune importance.

[3] Le principe des choses, l'être premier est immobile ; il l'est en soi, et il l'est aussi par accident. Le mouvement qu'il produit, c'est le mouvement premier, c'est le mouvement éternel; et ce mouvement est unique. Or, nécessairement, le mobile est mû par quelque chose, et le moteur premier doit nécessairement être immobile en soi. De plus, le mouvement éternel ne peut être produit que par un éternel moteur; et le mouvement unique, par un moteur qui est unique aussi. [4] Mais, à côté de la simple et absolue translation de l'univers, que détermine selon nous la substance première et immobile, nous pouvons observer d'autres translations, celles des planètes, qui sont également éternelles; car le corps qui se meut circulairement est éternel, et il est sans repos, ainsi que nous

§ 3. *Il l'est aussi par accident.* Je ne vois, dans le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, aucune explication sur cette théorie. On comprend bien que le moteur premier soit immobile en soi, comme Aristote s'est efforcé de l'établir; mais on ne comprend pas aussi bien comment il peut être immobile par accident. Il semble que cette immobilité est en lui une propriété essentielle.

§ 4. *Simple et absolue.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *De l'univers.* Le texte dit simplement : « du Tout ». Ce Tout n'est peut-être que le ciel, c'est-à dire la sphère des étoiles fixes. — *Celles des planètes.* Qui dans le système d'Aristote, et d'après les connaissances de son temps, ne sont qu'au nombre de cinq, si l'on y comprend la terre. — *Le corps qui se meut circulairement.* C'est le ciel avec tous les corps qui le peuplent. — *Dans la Physique.* Liv. VIII, ch. VIII, § 7, et ch. IX, p. 514 et suiv. de ma traduction, et ch. XII, § 41, p. 547; voir aussi le *Traité du ciel*, liv. I, ch. II, § 9; et liv. II, ch. IV, § 8, p. 10 et 140 de ma traduction.

l'avons démontré dans la *Physique*. [5] Il en résulte qu'il y a nécessité que chacune de ces translations diverses soient aussi produites isolément, par quelque substance immobile éternelle. C'est que, en effet, la nature des astres est également une sorte de substance éternelle ; le moteur doit en être éternel, et il doit être antérieur au mobile mû par lui, de même que ce qui est antérieur à la substance ne peut être non plus qu'une substance. [6] Donc, il est évident qu'il faut nécessairement qu'il y ait autant de substances que de planètes, et que ces substances soient, par leur nature, éternelles, immobiles, en soi, sans étendue ni grandeur, d'après les raisons que nous en avons précédemment données. Il est clair, par suite, que les Planètes sont des substances ; et l'on comprend quelle est la première, quelle est la seconde d'entre elles, d'après l'ordre même que présentent les trans-

§ 5. *Isolément*. Le texte n'est pas aussi formel ; mais le sens n'est pas douteux ; dans la pensée d'Aristote, chacun des astres est mû par une substance immobile et éternelle. C'est ce qu'il dit en propres termes au § suivant.

§ 6. *Autant de substances que de planètes*. Les substances des planètes, immobiles et éternelles comme le premier moteur de l'univers, peuvent lui être subordonnés, afin que l'harmonie et l'unité du monde puissent subsister. — *L'ordre même que présentent les translations des astres*. Au temps d'Aristote, ces grands phénomènes ne pouvaient être que peu étudiés et bien mal connus. On en savait assez, cependant, pour constater une certaine disposition régulière entre les planètes qu'on pouvait observer ; et l'admiration des philosophes n'en était pas moindre.

lations des astres. [7] Quant au nombre de ces translations, il n'y a qu'à le demander à cette partie des sciences mathématiques qui se rapproche le plus de la philosophie, c'est-à-dire, à l'astronomie. En effet, l'astronomie observe et étudie une substance sensible, mais éternelle, tandis que les autres sciences mathématiques n'étudient point de substance, témoin l'arithmétique et la géométrie. [8] Que le nombre des mouvements dont ces corps sont animés soit plus considérable que le nombre de ces corps mêmes, c'est ce dont on peut s'assurer avec la moindre attention, puisque chacun des astres qui errent dans l'espace a plus d'un mouvement. Quel est précisément le nombre de ces mouvements divers ? C'est ce que nous allons, à notre tour, essayer d'éclaircir, afin de faire mieux

§ 7. *Qui se rapproche le plus de la philosophie*. J'ai admis la variante très heureuse que M. Bonitz a empruntée, avec raison, au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, qui revient sur cette explication à plusieurs reprises, et qui en donne d'excellents motifs puisés dans le contexte. M. Schwegler, qui paraît approuver cette variante, ne l'a pas cependant admise dans son texte, ni dans sa traduction. — *Une substance sensible*. Ce sont les astres, dont le nombre se multiplie avec les observations de la science. Les astres sont la matière de l'astronomie, tandis que les mathématiques ne se composent que d'abstractions, qui n'ont point de substance.

§ 8. *A plus d'un mouvement*. Il semblerait résulter de ce passage qu'Aristote aurait reconnu les deux mouvements de rotation et de translation ; mais cette supposition est peu vraisemblable ; et ces deux mouvements n'ont pu être reconnus, et compris, que quand la science a pu constater le vrai système du monde avec Copernic et ses suc-

comprendre les assertions de quelques mathématiciens, et de fournir à l'esprit un nombre déterminé, auquel il puisse se fixer avec quelque précision. [9] Du reste, tantôt nous donnerons nos propres recherches, tantôt nous ferons des emprunts à ceux qui se livrent à des recherches analogues; et, si, parfois, leurs observations sont en opposition avec celles que nous allons exposer ici, l'on devra nous en savoir bon gré aux uns et aux autres, tout en ne s'en rapportant qu'aux plus exacts.

[10] Eudoxe a cru que le soleil et la lune faisaient chacun leur révolution dans trois sphères

cesseurs. Il s'agit donc ici des mouvements multiples que représentaient les sphères imaginées par les astronomes, nommés un peu plus bas. Voir le *Traité du ciel*, liv. II, ch. XII, p. 177 et suiv. de ma traduction.

§ 9. *Nos propres recherches.* Diogène de Laërte, dans son catalogue des œuvres d'Aristote, mentionne un Traité d'Astronomie, en un livre; voir l'édition de Firmin-Didot, liv. V, ch. I, § 26, p. 116. Dans la *Météorologie*, dans le *Traité du ciel*, il y a une foule de passages qui prouvent que le philosophe s'était occupé d'astronomie de la manière la plus sérieuse. — *Des emprunts.* Aristote a toujours assez aimé la vérité pour l'emprunter à ceux qui l'avaient découverte avant lui, et à qui il n'a jamais manqué d'en faire honneur. — *En savoir bon gré.* Il faut rapprocher ces pensées d'autres déclarations tout à fait pareilles, soit à la fin de l'*Organon* et des *Réfutations des Sophistes,* soit dans la *Morale à Nicomaque,* liv. I, ch. III, § 1, p. 16 de ma traduction.

§ 10. *Eudoxe.* C'est sans doute le même que le disciple de Platon, dont Aristote a parlé plusieurs fois avec grande estime, tout en combattant son système; voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 38; et plus loin, liv. XIII, ch. V, § 2, où Aristote répète sa critique. Dans la *Morale à Nicomaque,* liv. I, ch. X, § 5, liv. V, ch. II, §§ 1 et suiv., liv. X, ch. II, § 13, il combat la théorie du plaisir telle qu'Eudoxe l'exposait.

distinctes. La première de ces sphères, selon lui, est celle des étoiles fixes; la seconde est celle qui passe par le milieu du zodiaque; et la troisième, celle qui se dirige obliquement dans la largeur du zodiaque. Seulement, d'après Eudoxe, le cercle que décrit la lune est plus oblique que le cercle décrit par le soleil. [11] Quant aux planètes, Eudoxe leur assignait à chacune quatre sphères. De ces quatre sphères, la première et la seconde étaient les mêmes que pour la lune et le soleil; car, l'une est la sphère des étoiles fixes, qui emporte, selon Eudoxe, toutes les sphères sans exception; et l'autre est la

Mais, à côté de travaux philosophiques plus ou moins profonds, Eudoxe s'était surtout signalé comme astronome. Originaire de Cnide, il avait voyagé en Égypte, où il avait résidé longtemps; et c'est sans doute à l'école des prêtres qu'il avait acquis ses vastes connaissances en astronomie. Il était plus âgé qu'Aristote de vingt ans à peu près, et il mourut longtemps avant lui, à peine âgé de cinquante ans. — *Dans trois sphères distinctes.* Il est clair que l'invention des différentes sphères par Eudoxe et Callippe avait uniquement pour but d'expliquer la course du soleil et celle de la lune, se levant et se couchant selon les saisons et selon les mois, à différents points de l'horizon. La course était beaucoup plus grande en été, et beaucoup plus restreinte en hiver; entre ces deux extrêmes, se plaçait une course moyenne, qui répondait au milieu du zodiaque, et qui le coupait plus ou moins obliquement. — *Le cercle que décrit la lune.* Il est difficile de comprendre comment on avait pu assimiler la course de la lune à celle du soleil, qui en est si différente.

§ 11. *Quant aux planètes.* Les planètes alors connues étaient au nombre de cinq : Saturne, Jupiter, Mars, Vénus et Mercure, la première étant la plus éloignée du soleil et de la lune. — *Quatre sphères.* En tout, c'était vingt sphères pour ces cinq planètes, et vingt-six avec les sphères du soleil et de la lune. —

sphère placée au-dessous de celle-là, et qui, ayant son mouvement par le milieu du zodiaque, est commune à toutes. Quant à la troisième sphère, elle a ses pôles sur la ligne qui passe par le milieu du zodiaque. La quatrième, enfin, a son mouvement et ses cercles obliques sur le milieu de la troisième. Eudoxe ajoute que les pôles de la troisième sphère sont aussi les pôles des autres ; mais ceux de Vénus et de Mercure se confondent.

[12] Callippe donnait aux sphères la même position que leur donnait Eudoxe, c'est-à-dire qu'il les classait de même pour l'ordre des distances. Quant au nombre de ces sphères, il en accordait le même nombre qu'Eudoxe à Jupiter et à Saturne; mais il prétendait qu'il fallait ajouter deux sphères à celles de la lune et du soleil,

Selon Eudoxe. J'ai ajouté ces mots. — *Toutes les sphères*. Je ne crois pas devoir essayer, après tant d'autres, d'expliquer toutes ces théories astronomiques, qui sont fort ingénieuses, et qui doivent être d'une très grande importance pour l'histoire de l'astronomie. Mais je n'espérerais pas être plus heureux que les autres commentateurs, à commencer par Alexandre d'Aphrodise. J'ai fait tout ce qu'il a dépendu de moi pour que ma traduction fût le plus fidèle possible. C'est encore au texte même d'Aristote, ainsi interprété, que devront avoir recours les astronomes que ces questions intéressent plus spécialement. Des explications de ma part, qui ne seraient pas décisives, ne feraient qu'obscurcir la question, loin de l'élucider.

§ 12. *Callippe*. De Cyzique, sur la Propontide (mer de Marmara). Il n'est pas probable que ce Callippe, astronome, soit le même que celui dont Aristote parle dans la *Rhétorique*, liv. II, ch. XXIII, §§ 22 et 30, p. 342 de

pour bien représenter les phénomènes. Il n'en ajoutait qu'une seule pour chacune des autres planètes. [13] En outre, pour que toutes les sphères réunies rendissent bien compte des phénomènes observés, il croyait qu'il était nécessaire qu'à chaque planète il y eût d'autres sphères en nombre égal, moins une, allant en sens inverse, et rétablissant la première sphère dans sa même position, relativement à l'astre toujours placé au-dessous. C'était à cette seule condition, suivant lui, que le mouvement des planètes pouvait s'expliquer complètement. [14] Si donc les sphères, dans lesquelles tous ces astres se meuvent, sont, d'une part, au nombre de huit, et d'autre part, au nombre de vingt-cinq, les seules d'entre elles qui ne doivent point se mouvoir en sens inverse, sont celles où se meut l'astre placé au plus bas. Il y en aura donc six qui iront en sens contraire des deux premières; et il y en aura seize qui iront en sens contraire des quatre autres. Le nombre de toutes ces sphères, tant de celles qui ont le mouvement régulier

ma traduction. Ce dernier, auteur d'ouvrages de rhétorique, était lié avec Platon et Dion.

§§ 13 et 14. Même remarque sur les théories de Callippe que sur celles d'Eudoxe ; je craindrais d'épaissir les obscurités par mon commentaire, et je préfère m'en tenir à la traduction, que j'ai tâché de faire aussi fidèle et auss claire que possible. — *Au nombre de quarante-sept*. C'est le nombre qu'adopte Aristote lui-même, et avec lequel il compte qu'on peut expliquer tous les phénomènes astronomiques.

que de celles qui vont en sens opposé, sera en tout de cinquante-cinq. Mais, si l'on n'ajoute pas à la lune et au soleil les mouvements dont nous avons parlé, toutes les sphères réunies ne seront plus qu'au nombre de quarante-sept.

[15] Voilà donc quel est le nombre des sphères; et il paraît tout-à-fait rationnel de supposer que les substances, et les principes immobiles et sensibles, sont en nombre égal. Quant à démontrer que ce soit là ce qui est nécessairement vrai, nous laissons ce soin à de plus forts que nous. Mais, s'il est impossible qu'un mouvement puisse avoir lieu sans contribuer au mouvement d'un astre, et si l'on est forcé de croire que toute nature et toute substance immuable et en soi, atteint toujours la meilleure fin possible, il faut affirmer que, en dehors des substances dont il s'agit, il n'y a pas d'autre nature possible, et que le nombre des substances qui vient d'être indiqué

§ 15. *Sont en nombre égal.* Les substances immobiles et sensibles peuvent être très multipliées, sans que le premier moteur, immobile et éternel, cesse d'être unique. Mais Aristote n'insiste pas sur cette considération, qui serait essentielle cependant, pour que le philosophe ne semblât point se contredire lui-même. — *A de plus forts que nous.* C'est l'expression grecque elle même. — *Qui vient d'être indiqué.* J'ai ajouté ces mots, pour préciser la pensée. Le nombre des substances immobiles et sensibles est toujours de quarante-sept, dans la pensée d'Aristote. Mais que dirait-il, aujourd'hui, quand il saurait que le nombre des substances, telles qu'il les comprend, est infini, puisque ce serait le nombre des étoiles, et non plus seulement des planètes, qui, d'ailleurs, sont déjà près de deux cents et qui seront dans peu bien davantage?

est absolument nécessaire. [16] Si, en effet, il en existait d'autres, elles produiraient des mouvements, en tant qu'elles seraient la fin et le but d'un mouvement produit. Or, il est impossible qu'il y ait d'autres mouvements, en dehors de ceux que nous avons énumérés. C'est là ce qu'on peut conjecturer d'après les corps mêmes qui sont en mouvement; car, si tout ce qui meut est naturellement fait pour ce qui est mû, et si tout mouvement a lieu en vue d'un mobile quelconque, il s'ensuit que jamais un mouvement n'a lieu pour lui-même, ni pour un autre mouvement, mais uniquement pour les astres.

[17] Que si, en effet, un mouvement avait lieu en vue d'un mouvement, celui-ci devrait aussi avoir lieu en vue de quelques autres mouvements; mais, comme il ne se peut pas qu'on aille ainsi à l'infini, il faut que la fin et le but de tout mouvement soit un de ces corps divins qui se meuvent dans le ciel. Or, il est de toute évidence

§ 16. *Il est impossible.* Il semble que c'est résoudre la question par la question; et, en voyant ce qu'est devenue cette théorie des quarante-sept sphères, par suite des progrès de la science, on peut juger ce que vaut la conclusion qu'Aristote croit pouvoir en tirer. — *Pour les astres.* L'expression qu'Aristote donne ici à sa pensée est trop générale; il y a d'autres mouvements que ceux des astres dans le monde.

§ 17. *Si, en effet.....* Même remarque qu'au § précédent. La conclusion ne paraît pas très rigoureuse. — *Il n'y a qu'un seul ciel de possible.* Ceci est une vérité incontestable; mais c'est par d'autres raisons que celles qu'en présente Aristote. — *Socrate est*

qu'il n'y a qu'un seul ciel de possible ; car s'il y avait plusieurs cieux, tout comme il y a plusieurs hommes, il pourrait bien y avoir un seul principe spécifiquement applicable à chacun d'eux, mais, numériquement, les principes seraient multiples. Or, tout ce qui est multiple en nombre a nécessairement une matière. La définition est unique et la même pour des êtres multiples, comme est la définition de l'homme ; et, par exemple, Socrate est bien Un ; mais le primitif, l'essence, qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, ne comporte pas de matière, puisque c'est l'acte même, l'Entéléchie, ce qui a en soi sa propre fin.

[18] Ainsi donc, rationnellement et numériquement, le premier moteur est unique et immobile ; et ce qu'il meut éternellement et continuellement est unique aussi. Donc, il n'y a qu'un seul et unique ciel. Une tradition qui nous est venue de l'antiquité la plus haute, et qui a été transmise à la

bien Un. Il semble que ceci est une interpolation ; et cette pensée ne s'accorde pas très bien avec ce qui précède. Du reste, elle n'est pas obscure ; et l'auteur veut dire que, si la définition peut s'adresser à un grand nombre d'êtres, chacun de ces êtres n'en conserve pas moins son individualité. — *L'essence qui fait.....* Le texte est plus concis ; je l'ai paraphrasé. — *Ce qui a en soi sa propre fin.* Même remarque.

§ 18. *Ainsi donc.* Cette conclusion très importante, et que je crois très vraie, n'est pas plus rigoureuse que les précédentes. — *Ce qu'il meut.* C'est le ciel que meut le premier moteur, immobile et éternel. — *Les astres sont des Dieux.* Il eût été digne d'Aristote de ne pas accepter si

postérité sous le voile de la fable, nous apprend que les astres sont des Dieux, et que le divin enveloppe la nature tout entière. Tout ce qu'on a pu ajouter de fabuleux à cette tradition n'a eu pour but que de persuader la multitude, afin de rendre plus facile l'application des lois et de servir l'intérêt commun. C'est ainsi qu'on a prêté aux Dieux des formes humaines, et même parfois aussi des figures d'animaux, et qu'on a imaginé tant d'autres inventions, qui étaient la suite et la reproduction de celles-là. Mais si l'on dégage de tout cela ce seul principe, que les hommes ont cru que les substances premières sont des Dieux, on peut trouver que ce sont là réellement des croyances vraiment divines, et qu'au milieu des alternatives où, tour à tour, et selon qu'il a été possible, les arts et les sciences philosophiques ont été, suivant toute apparence, découverts et perdus plus d'une fois, ces doctrines de nos ancêtres ont été

aisément cette tradition, qui contredit manifestement sa théorie de l'intelligence divine. — *Que de persuader la multitude.* On voit que, dès le temps d'Aristote, on supposait que la religion n'est au fond qu'un calcul politique. Je crois, pour ma part, que cette idée n'est pas très juste. — *Des figures d'animaux.* Ceci pourrait s'appliquer surtout aux cultes et aux superstitions de l'Égypte. — *Des croyances vraiment divines.* C'est peut-être exagérer. — *Découvertes et perdues plus d'une fois.* Cette pensée, qui mérite la plus sérieuse attention, a été répétée plusieurs fois par Aristote, qui paraît y tenir beaucoup ; voir la *Politique,* liv. IV, ch. IX, § 4, page 228 de ma traduction, 3e édition ; la *Météorologie,* liv. I,

conservées jusqu'à nos jours, comme de vénérables débris.

19 C'est là du moins dans quelle mesure restreinte nous apparaissent, avec quelque clarté, la croyance de nos pères et les traditions des premiers humains.

ch. III, § 4, page 10, et ch. XIV, page 86 et suiv.; le *Traité du Ciel*, liv. I, ch. III, § 6, page 20 de ma traduction.

§ 19. *Dans quelle mesure restreinte*. Le texte est un peu moins formel. Mais le sens n'en est pas moins certain.

CHAPITRE IX

Théorie de l'intelligence divine ; Dieu doit penser sans cesse, et c'est là sa dignité propre ; il doit penser à ce qu'il y a de plus grand, et il ne doit jamais changer ; l'intelligence ne peut que se penser elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus grand dans l'univers ; la pensée et l'objet pensé, tous deux immatériels, se confondent dans l'intelligence de Dieu ; comparaison de l'intelligence humaine avec l'intelligence divine.

1 En ce qui regarde l'Intelligence éternelle, on peut soulever plus d'une question. Elle est bien certainement le plus divin de tous les phénomènes ; mais quelles conditions doit-elle remplir pour avoir cette supériorité ? C'est là un point qu'il est bien difficile d'éclaircir. Si elle ne pense actuellement à rien, et qu'elle soit comme serait un homme plongé dans un profond som-

§ 1. *L'Intelligence éternelle*. Le texte dit simplement : « l'Intelligence » ; mais toute la suite prouve bien qu'il s'agit de l'intelligence divine et éternelle ; et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise donne aussi cette interprétation. Le sens ne peut en rien être douteux. — *Actuellement*. J'ai ajouté ce mot, qui me paraît indispensable. — *D'un autre principe supérieur*. Alexandre d'Aphrodise donne un sens différent à ce passage. Il suppose qu'il y a dans l'intelligence divine deux parts, comme dans l'âme humaine : une portion qui sent et ne pense pas, et une portion intelligente qui pense ; et alors, selon lui, l'intelligence divine, ainsi partagée, ne serait plus ce qu'elle doit être. Donc, ce n'est pas une partie de la substance divine qui pense ; c'est la sub-

meil, où est la dignité qui lui appartient? Si elle pense, mais que sa pensée dépende d'un autre principe supérieur, le principe, qui fait la substance de l'Intelligence divine, n'étant plus alors la pensée en acte, mais une simple puissance de penser, il s'ensuit que l'Intelligence divine n'est plus la substance la plus relevée; car sa dignité tout entière ne consiste qu'à penser. [2] D'ailleurs, que sa substance soit l'intelligence seule, ou que cette substance soit l'acte même de l'intelligence, à quel objet l'Intelligence éternelle peut-elle s'appliquer? Ou l'Intelligence se pense elle-même, ou elle pense une autre chose qu'elle. Si c'est une autre chose, ou cette autre chose qu'elle pense est toujours la même, ou bien c'est une variété de choses qui se succèdent. Mais importe-t-il, ou n'importe-t-il en rien, de penser au bien tout seul, ou de penser à un objet quel-

stance entière, qui n'est que pensée actuelle. — *En acte.* J'ai ajouté ces mots. — *Une simple puissance de penser.* Il semble que l'on retombe alors dans l'hypothèse précédente, où l'intelligence, comme ensevelie dans le sommeil, ne pense à rien. A en juger par les explications d'Alexandre d'Aphrodise, il est possible qu'il ait eu sous les yeux un texte un peu différent du nôtre. Du moins, il est bien difficile de tirer le sens qu'il donne du texte que nous possédons.

§ 2. *L'intelligence seule.* J'ai ajouté ce dernier mot. Le texte dit simplement : « l'intelligence »; mais, en grec, la désinence d'un mot suffit pour établir une différence entre cette expression et celle qui suit : « l'acte même de l'intelligence ». Notre langue ne m'offrait pas la même ressource; et c'est ce qui m'a obligé de faire une paraphrase. — *De penser au bien tout seul.*

conque? Et n'y a-t-il pas même des objets auxquels il serait absurde de croire que l'Intelligence divine pût penser? Donc, évidemment, le principe le plus divin pense à ce qu'il y a de plus haut dans le monde, et il ne change pas; car le changement ne pourrait qu'être une infériorité; et un mouvement, quel qu'il fût, serait déjà quelque chose d'inférieur.

[3] En premier lieu donc, si l'Intelligence divine n'est pas l'acte de la pensée même, et si elle est simplement la faculté de penser, il est rationnel de supposer que la continuité de la pensée sera pour elle une fatigue. En second lieu, il n'est pas moins clair qu'il y aurait alors quelque chose de plus noble que l'Intelligence divine; et ce serait l'intelligible conçu par elle; car la faculté de penser et l'acte de penser subsistent toujours dans l'intelligence, même quand on pense à ce qu'il y a de pis. Mais c'est là une dégradation

Évidemment la pensée de Dieu ne peut jamais s'appliquer au mal; et la théodicée d'Aristote est en ceci d'une vérité profonde. Il est à peine besoin de faire remarquer la grandeur et la précision de toute cette théorie, qui, sur bien des points, est identique à celle de la théologie chrétienne, telle que l'ont faite les Pères de l'Église, à l'aide de labeurs séculaires.

§ 3. *L'acte de la pensée même.* Même remarque que plus haut, sur la nuance du mot qu'emploie le texte. — *Sera pour elle une fatigue.* Puisque l'intelligence aurait à faire un perpétuel effort pour passer de la puissance à l'acte, et pour se maintenir dans un acte, qui serait, pour elle, le résultat nécessaire d'un changement. — *La faculté de penser et l'acte de penser...* Ces idées ne semblent pas tenir assez étroitement, ni à ce qui les précède,

à fuir, et il est des choses qu'il vaut mieux ne voir pas plutôt que de les voir. [4] Dans ces conditions, l'Intelligence divine cesserait d'être ce qu'il y a de plus parfait au monde. Donc, cette Intelligence se pense elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus parfait ; et l'Intelligence divine est l'intelligence de l'intelligence. La science, la sensation, l'opinion, la réflexion semblent toujours s'adresser à quelque objet extérieur, et elles ne s'adressent à elles-mêmes qu'indirectement.

[5] Mais, si penser et être pensé sont choses différentes, sous lequel de ces deux rapports la perfection appartient-elle à l'Intelligence divine? Sans doute, la pensée et l'objet qu'elle pense n'ont pas une existence identique. Mais, dans quelques cas, la science et son objet ne peuvent-ils pas se confondre ? Dans les sciences qui ont

ni à ce qui les suit, bien qu'en elles-mêmes elles soient fort justes.

§ 4. *L'Intelligence divine... L'Intelligence divine...* Dans ces deux phrases, le texte dit simplement : « l'intelligence ». Mais il n'est pas douteux qu'il s'agisse uniquement de la pensée divine. — *Est l'intelligence de l'intelligence.* Pour être parfaitement exact, il faudrait peut-être traduire : « L'acte de l'intelligence est « l'acte de l'intelligence de l'acte « de l'intelligence ». La nuance des mots grecs a cette force, que je n'ai pu rendre dans ma traduction. En général, les traducteurs ont adopté cette formule : « la pensée est la pensée de la « pensée ».

§ 5. *Sous lequel de ces deux rapports...* Il ne semble pas que cette question soit ici résolue ; elle reste plutôt sans réponse. La pensée divine, étant immatérielle, ne peut se confondre avec son objet que si cet objet est la pensée divine elle-même. A cette condition, la pensée et l'objet pensé se confondent en elle, puisqu'alors il n'y a qu'un

pour but de produire quelque chose, c'est la substance et l'essence immatérielle qui se confondent avec l'objet. Dans les sciences spéculatives, la définition et la pensée de la chose sont la chose même. Donc, la chose pensée et l'intelligence qui la pense n'étant point différentes, toutes les fois qu'il n'y a pas de matière, il y a alors identité ; c'est-à-dire que l'intelligence ne fait qu'un avec l'objet qu'elle pense.

[6] Reste, cependant, la question de savoir ce qu'il en est quand l'objet pensé est complexe ; car, la Pensée divine aurait alors à éprouver un changement, en s'appliquant aux diverses parties de l'ensemble de cet objet. Ou bien tout ce qui est immatériel, n'est-il pas indivisible? Et n'en est-il pas ici de même que pour l'intelligence de l'homme? Elle aussi s'applique à des composés; et cependant, elle peut être durant quelques instants dans cette heureuse

seul et même objet qui, d'une part, est pensé, et qui pense, d'autre part. — *Qui ont pour but de produire quelque chose.* Voir plus haut, des explications spéciales, liv. I, ch. I, § 18. — *Dans les sciences spéculatives.* Id., ibid.

§ 6. *Ou bien tout ce qui est immatériel, n'est-il pas indivisible?* Cette petite phrase, qui ne se rattache pas très bien au reste de la pensée, pourrait sembler une interpolation. — *N'en est-il pas ici de même que pour l'intelligence de l'homme?* Dans tout ce passage, j'ai dû préciser la pensée plus que ne le fait le texte grec, afin de la rendre plus claire. J'ai, d'ailleurs, adopté la ponctuation et la légère modification qu'a

disposition ; le bien n'est pas toujours pour elle dans telle ou telle partie de l'objet; mais le mieux qu'elle poursuit, et qui est tout autre, se réalise dans un certain ensemble. C'est ainsi que l'Intelligence divine, se contemplant elle-même, se possède, et subsiste, durant l'éternité tout entière.

proposées M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique*, t. I, p. 199, et qu'ont suivies MM. Bonitz et Schwegler. Le sens devient ainsi très satisfaisant. — *Se contemplant elle-même.* Le texte n'est pas aussi précis. J'ai dû l'éclaircir d'après le contexte.

CHAPITRE X

Du bien et de la perfection dans l'univers; nécessité de l'ordre dans le monde; organisations diverses des différents êtres; comparaison de l'univers et d'une famille bien réglée; harmonie de l'ensemble des choses; opinions des philosophes sur ce sujet; erreurs insoutenables d'Empédocle, d'Anaxagore et de quelques autres; la théorie de deux principes contraires dans l'univers est fausse ; insuffisance de la théorie des Idées ; supériorité de la théorie nouvelle; opinions des Théologues et des Physiciens; nécessité absolue d'un principe premier, supérieur à tous les autres; sans lui, l'ensemble des choses n'est qu'une succession d'épisodes qui n'ont aucun lien entre eux; l'univers est régi par un seul principe souverain; citation d'un vers d'Homère.

1 Une autre recherche que nous avons à faire aussi, c'est de savoir comment la nature de l'univers jouit du bien et de la perfection. Est-ce quelque chose qui serait séparé de lui, et qui existerait en soi et pour soi uniquement? Est-ce simplement l'ordre qui éclate dans les choses ? Est-ce l'un et l'autre à la fois, ainsi qu'on l'ob-

§ 1. *Quelque chose qui serait séparé de lui.* Il semble bien que c'est la solution à laquelle Aristote incline; voir la fin de ce livre, et plus haut, ch. VII. — *Est-ce simplement l'ordre qui éclate dans les choses ?* Le texte est plus concis; mais j'ai dû le développer un peu, pour plus de clarté. — *Dans l'organisation d'une armée.* Cette comparaison, qu'Aristote a peut-être employée le premier, a été, depuis lui, répétée bien des fois. Elle est fort

serve dans l'organisation d'une armée? Pour une armée, en effet, le bien consiste dans le bon ordre. Mais le bien pour elle, c'est aussi son général; et même son général est son bien plus que tout le reste, attendu que ce n'est pas l'ordre qui fait le général, et que c'est, au contraire, le général qui constitue l'ordre. [2] Tout dans l'univers est soumis à un ordre certain, bien que cet ordre ne soit pas semblable pour tous les êtres, poissons, volatiles, plantes. Les choses n'y sont pas arrangées de telle façon que l'une n'ait aucun rapport avec l'autre. Loin de là, elles sont toutes en relations entre elles; et toutes, elles concourent, avec une parfaite régularité, à un résultat unique. C'est qu'il en est de l'univers ainsi que d'une maison bien conduite. Les personnes libres n'y ont pas du tout la permission de faire les choses comme bon leur semble; toutes les choses qui les regardent, ou le plus grand nombre du moins, y sont coordonnées

juste, et elle mène directement à la croyance d'un Dieu séparé du monde, comme un général l'est de l'armée qu'il commande.

§ 2. *Est soumis à un ordre certain.* C'est une théorie absolument indiscutable, et que confirme la plus simple observation. — *Pour tous les êtres.* Ces affirmations d'Aristote méritent d'autant plus d'attention que ses travaux d'histoire naturelle sont plus profonds et plus exacts. — *D'une maison bien conduite.* Alexandre d'Aphrodise commente ce passage comme s'il avait lu dans son texte : « d'un État », au lieu d'une maison. A entendre encore le commentateur grec, « les personnes libres » seraient représentées dans l'univers par les grands corps qui

suivant une règle précise, tandis que, pour les esclaves et les animaux, qui ne coopèrent que faiblement à la fin commune, on les laisse agir le plus souvent selon l'occasion et le besoin.

[3] Pour chacun des êtres, le principe de leur action constitue leur nature propre; je veux dire que tous les êtres tendent nécessairement à se distinguer par leurs fonctions diverses; et, en général, toutes les choses qui contribuent, chacune pour leur part, à un ensemble quelconque, sont soumises à cette même loi.

[4] Tout autre système mène à des erreurs et à des impossibilités, dont il est bon de se rendre compte, afin de voir quelles sont, dans tout ceci, les théories les plus acceptables, et celles qui prêtent le moins à la critique. Ainsi, tous les philosophes s'accordent à faire naître toutes les choses de leurs contraires. « Toutes les choses », ce n'est pas exact; « Des contraires », ce ne l'est pas davantage; et pour les cas même où il y a réellement des contraires, on ne nous explique

peuplent l'espace, et dont les mouvements sont réglés avec la plus absolue précision.

§ 3. *Se distinguer par leurs fonctions diverses.* L'expression du texte n'a pas un sens bien déterminé; celui que je donne est encore le plus plausible. — *Sont soumises à cette même loi.* Ici encore, le texte est moins précis que ne l'est ma traduction.

§ 4. *Les plus acceptables.* Le texte emploie une expression qui est assez peu usitée, et que j'ai eu l'occasion de signaler plus haut, liv. XI, ch. II, § 4. — *Tous les philosophes.* La critique est bien vague; il aurait mieux valu

pas comment c'est des contraires que les choses peuvent venir, puisque les contraires ne sauraient agir les uns sur les autres. [5] Pour nous, la solution est toute simple, parce que nous admettons un troisième terme. Certains philosophes prétendent que la matière est l'un des contraires, ainsi que d'autres soutiennent que l'inégal est le contraire de l'égal, et que la pluralité est le contraire de l'unité. Cette difficulté se résout, selon nous, de la même manière. La matière, qui est unique, n'est contraire à quoi que ce soit; et de plus, tout a sa part du mal, à l'exception de l'unité, puisque le mal lui-même est un des deux éléments.

[6] Il est d'autres philosophes qui n'admettent pas que le bien et le mal soient des principes, quoique en toutes choses, cependant, le bien soit un principe éminent. D'autres reconnaissent, avec toute raison, que le bien est un principe; mais ils ne nous apprennent pas de quelle façon il peut l'être, soit comme fin, soit comme mo-

désigner spécialement les philosophes qu'elle atteint.

§ 5. *Un troisième terme*. C'est la matière, qui peut indifféremment recevoir l'un ou l'autre contraire. — *D'autres soutiennent*. Ce sont les Platoniciens. — *Qui est unique*. Tandis qu'il y a deux contraires. — *A l'exception de l'unité*. Ceci aurait demandé peut-être plus de développements, pour qu'on sût précisément à qui s'adresse cette critique.

§ 6. *D'autres philosophes*. C'est Speusippe et les Pythagoriciens; voir plus haut, ch. VII, § 8. — *D'autres reconnaissent*. Il s'agit ici, comme la suite le prouve, d'Empédocle et d'Anaxagore.

teur, soit comme forme. [7] Empédocle commet aussi cette erreur, quand il place le bien dans l'Amour. L'Amour est, dès lors, un principe et un moteur, puisque, selon Empédocle, il rassemble et il réunit les choses. Il est, en outre, un principe matériel, puisqu'il fait partie du Mélange. Mais si, en effet, le même être peut tout à la fois être principe matériel, et principe moteur, sa manière d'être n'est pas du moins la même dans les deux cas. Or, quelle est-elle pour l'Amour Il est également faux d'avoir fait la Discorde impérissable, puisque la nature de la Discorde est précisément d'être le mal.

[8] Quant à Anaxagore, il voit dans le bien le principe moteur des choses; car l'Intelligence produit le mouvement. Mais, comme elle le produit en vue de quelque chose, il s'ensuit que ce quelque chose est autre que l'Intelligence, à moins qu'Anaxagore ne confonde les deux, et ne dise, comme nous, qu'à certains égards la médecine, qui guérit le malade, se confond avec la santé, qu'elle lui rend. Anaxagore se trompe

§ 7. *Empédocle*. Voir ce qui a été dit plus haut sur Empédocle, liv. I, ch. IV, § 4. — *Partie du mélange*. Qu'Empédocle appelle aussi le Sphærus, composé de l'Amour et de la Discorde, qui se sont réunis. — *Dans les deux cas*. J'ai ajouté ces mots.

§ 8. *Anaxagore*. — Sur Anaxagore, voir aussi plus haut, liv. I, ch. IV, § 7. — *De contraire, ni au bien, ni à l'intelligence*. M. Bonitz remarque, avec raison, que cette objection, qui paraît assez sérieuse, serait également valable contre le premier moteur

également, quand il ne donne de contraire, ni au bien, ni à l'Intelligence.

[9] Mais pas un des philosophes qui admettent les contraires ne sait s'en servir, à moins qu'on ne les mette d'accord; et pas un d'eux ne nous apprend pourquoi telles choses sont périssables, et pourquoi telles autres sont impérissables, puisqu'ils font venir tout des mêmes principes. D'autres font naître les choses du néant; d'autres encore, pour n'en être pas réduits à cette nécessité, confondent tout dans une unité obscure. Un autre oubli non moins général dans tous les systèmes, c'est qu'on ne nous dit jamais comment la production des choses peut être éternelle, et quelle est la cause de la production.

d'Aristote, qui ne peut pas non plus avoir de contraire.

§ 9. *Qu'on ne les mette d'accord*. C'est la leçon qui semble la plus probable, et que donnent quelques manuscrits. M. Bonitz et M. Schwegler l'adoptent, ainsi que la plupart des commentateurs. Mais l'expression est bien concise et bien vague. Aristote sans doute veut dire que, pour que la théorie des contraires ait un sens, il faut un troisième terme où les deux contraires peuvent se trouver tour à tour. Ce troisième terme est la matière, où les contraires sont en puissance, puisqu'elle peut les recevoir indifféremment l'un après l'autre. — *D'autres font naître les choses du néant*. Voir plus haut, ch. VII, § 1. — *Dans une unité obscure*. Ce sont les Éléates, qui réduisaient l'univers à une unité immobile. — *Comment la production des choses*... M. Bonitz trouve que tout ce passage est en désordre; et il ne voit pas comment les pensées se suivent et s'enchaînent entre elles, quoique le but général de l'auteur soit évidemment une critique des philosophies antérieures. Cette remarque n'est que trop fondée.

[10] Pour les philosophes qui reconnaissent deux principes, il leur en faut nécessairement un troisième, qui soit plus puissant que les deux autres. Les partisans mêmes des Idées doivent supposer un autre principe qui leur soit supérieur; car d'où vient que les choses ont participé aux Idées, ou qu'elles y participent? [11] Les autres philosophes sont nécessairement amenés à croire que la sagesse et la science la plus haute doivent avoir des contraires. Mais quant à nous, nous ne sommes pas obligés à cette conclusion; car rien ne peut être contraire au premier de tous les principes. Tous les contraires, en effet, ont une matière; et en puissance, ils sont identiques: par exemple, l'ignorance contraire passe

§ 10. *Pour les philosophes*... Comme Empédocle, qui admet les deux principes contraires, l'Amour et la Discorde.

§ 11. *Les autres philosophes*. C'est une critique générale; elle s'adresse aux systèmes qui admettent que toutes les choses ont des contraires. Aristote soutient que le premier moteur, tel qu'il le comprend, ne peut avoir de contraire; mais on ne voit pas bien comment cette impossibilité peut s'étendre jusqu'à la sagesse et à la science la plus haute, à moins qu'on ne confonde le premier moteur avec l'intelligence et la sagesse divines. — *Au premier de tous les principes*. C'est sans doute le moteur premier — *En puissance, ils sont identiques*. C'est-à-dire que, par exemple, un objet qui est actuellement blanc, est noir en puissance; et réciproquement. Mais on peut trouver que c'est là une subtilité purement logique. — *L'ignorance contraire passe à son contraire*. M. Bonitz trouve, avec raison, que cette phrase ne peut pas être expliquée d'une manière satisfaisante; et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise ne l'éclaircit pas. M. Victor Cousin traduit ce passage de la manière suivante: « L'ignorance, le contraire de la science, impliquerait un objet contraire de

à son contraire ; mais il n'y a pas de contraire possible pour le principe premier.

[12] Ajoutons que, s'il n'y a pas au monde d'autres choses que les choses sensibles, dès lors il n'y a plus ni principe, ni ordre, ni production des choses, ni harmonie céleste. Dès lors, il faut toujours qu'un principe vienne d'un autre principe antérieur, comme le soutiennent tous les Théologues et tous les Physiciens. Si les Idées et les Nombres existent encore, ce ne sont plus du moins les causes de rien ; ou si ce sont encore les causes de quelque chose, ce ne sont certainement pas les causes du mouvement. [13] D'autre part, comment est-il possible que, de choses sans grandeur, puissent sortir une grandeur et un continu ? Car le Nombre ne peut jamais produire la continuité, ni comme moteur, ni comme forme. Il n'y a pas non plus un contraire qui puisse

« l'objet de la science, qui est « ce premier être. Or, le premier « être n'a pas de contraire. »

§ 12. *Ajoutons...* Tout ce § mérite la plus grande attention ; et jamais peut-être Aristote ne s'est montré moins partisan du sensualisme, et ne s'est rapproché davantage du spiritualisme platonicien. — *Ni harmonie céleste.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Tous les Théologues et les Physiciens.* Voir plus haut, liv. I, ch. III, § 14. — *Si les Idées et les Nombres.* Cette critique des Idées platoniciennes et des Nombres pythagoriciens ne paraît pas suffisamment amenée. Rien n'est plus éloigné des théories des Physiciens que celles de Platon. — *Les causes du mouvement.* Cette critique est juste, si d'ailleurs elle ne paraît pas être ici très-bien à sa place. Voir plus haut, ch. VI, § 3.

§ 13. *De choses sans grandeur.* Les choses sans grandeur sont ici les Idées et les Nombres. —

jamais servir, ni à faire, ni à mouvoir quoi que ce soit, puisque ce contraire pourrait ne pas être ; et que faire quelque chose ne vient qu'après la puissance de le faire. Donc, les êtres ne seraient pas éternels ; et cependant, il y en a qui le sont. Par conséquent, il y a quelque chose à retrancher à ces systèmes, et nous avons dit comment.

[14] Autre oubli. Aucun de ces philosophes ne nous explique comment les nombres peuvent former une certaine unité, ni comment l'âme ne fait qu'un avec le corps, en un mot comment la forme et la chose peuvent composer un tout unique. Il est certain que la réponse à cette question est impossible pour tous ces philosophes, à moins qu'ils ne disent, avec nous, que c'est le principe moteur qui fait l'unité des choses. Quant à ceux qui prennent le nombre mathématique pour principe premier, et qui composent toujours de cette manière toute autre substance, venant à la suite

Quelque chose à retrancher. L'expression du texte est aussi vague que ma traduction.

§ 14. *Comment les nombres peuvent former une certaine unité.* Voir la même objection, exprimée plus haut, liv. VIII, ch. III, § 11. — *Le principe moteur qui fait l'unité des choses.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Quant à ceux...* Ce sont sans doute les Pythagoriciens qu'Aristote veut désigner ici. — *Qu'une succession d'épisodes.* Voir plus loin la même critique formulée dans les mêmes termes à peu près, et d'une manière encore plus vive ; liv. XIV, ch. III, § 7 ; voir aussi dans la *Poétique*, ch. IX, § 9, p. 52 de ma traduction. — *Tant de chefs sont un mal.* Voir l'*Iliade*, chant II, vers 204. Il faut rap-

de ce premeir principe, en donnant à chacune des principes différents, ils ne font de la substance de l'univers entier qu'une succession d'épisodes, puisqu'aucune substance, qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas, ne peut avoir la moindre influence sur une autre, et ils reconnaissent par là plusieurs principes divers. Mais les choses ne veulent pas être mal gouvernées :

Tant de chefs sont un mal; il ne faut qu'un seul chef.

procher cette fin du livre et le chapitre VIII sur l'unité de l'Intelligence divine. C'est un grand et juste honneur pour Homère d'être cité, comme autorité, dans ces graves discussions. Malgré quelques hésitations à propos de la substance des astres, il est clair qu'Aristote se prononce définitivement pour l'unité du premier moteur dans l'univers entier, c'est-à-dire, pour le monothéisme; il ne faut jamais l'oublier. Voir la Préface sur la théodicée aristotélique, ses défauts et ses mérites.

LIVRE XIII

CHAPITRE PREMIER

Citation de la *Physique;* utilité de l'examen des opinions antérieures sur la substance immobile et éternelle, en dehors des choses sensibles; deux doctrines différentes sur cette question; théorie des êtres mathématiques et théorie des Idées, tantôt distinctes l'une de l'autre et tantôt confondues; étudier d'abord les êtres mathématiques, et ensuite les Idées; citation des *Traités Exotériques;* opinions diverses sur les êtres mathématiques.

[1] Nous avons expliqué ce qu'est la substance des choses sensibles, d'abord dans notre discussion de la *Physique* sur la matière, et ensuite quand nous avons traité de la substance en acte. Mais, comme maintenant nous voulons recher-

§ 1. *Dans notre discussion de la Physique.* Voir la *Physique*, liv. I, ch. VIII, § 5, p. 476 de ma traduction, et ch. X, § 8, p. 494. — *De la substance en acte.* Avec Alexandre d'Aphrodise et avec M. Bonitz, il faut admettre que ceci se rapporte encore à la *Physique*, liv. VIII, ch. XV, § 26, p. 568. M. Schwegler croit que ce passage peut se rapporter aussi aux livres VII et VIII de la *Métaphysique* elle-même. — *Une substance immobile et éternelle.* C'est le sujet même du XIIe livre; et dès lors, il semble que le XIIIe et le XIVe qui réfutent la théorie des Idées et des Nombres, devraient venir avant le XIIe. Dans cette hypothèse, Aristote expo-

cher s'il existe, ou s'il n'existe pas, une substance immobile et éternelle, en dehors des substances sensibles, et comme aussi nous voulons, s'il existe une telle substance, connaître quelle est sa nature, nous ferons bien de voir d'abord les opinions que d'autres ont émises avant nous. Grâce à cette méthode, si les autres se sont trompés à quelques égards, nous ne serons pas exposés à commettre les mêmes erreurs; et si nous avons quelque doctrine qui nous soit commune avec eux, nous ne serons pas seuls à être atteints par la critique. Il est toujours assez agréable de parler des choses mieux que les autres, ou, tout au moins, de pouvoir se dire qu'on n'en a pas parlé plus mal.

[2] Sur ce point donc, il y a deux doctrines. D'abord, on reconnaît comme subtances les êtres mathématiques, c'est-à-dire, les nombres, les

serait sa propre doctrine, après avoir exposé celle des autres; ce qui semble plus régulier. Voir la *Dissertation* sur la composition de la *Métaphysique*. — *Les opinions que d'autres ont émises avant nous.* C'est la méthode habituelle d'Aristote; elle est à la fois très prudente et très modeste. Pour savoir jusqu'à quel point on a soi-même atteint la vérité, il importe beaucoup de connaître les recherches antérieures de la science. — *Les seuls à être atteints par la critique.* C'est le sens que je tire du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. Je reconnais d'ailleurs que la pensée et l'expression ne paraissent pas s'accorder complètement avec l'austérité habituelle d'Aristote. J'en dis autant de la phrase suivante.

§ 2. *Il y a deux doctrines.* Il faudrait sans doute ajouter : « que nous voulons examiner ». — *Les êtres mathématiques.* C'est la doctrine des Pythagoriciens.

lignes, ou les entités analogues à celles-là; et d'autre part, on admet que les Idées sont aussi des substances. Mais, comme les uns font deux genres distincts, des Idées et des Nombres mathématiques, et comme les autres ne reconnaissent qu'une seule nature pour les deux, tandis que même d'autres encore n'admettent comme substances que des substances mathématiques, ce sont les êtres mathématiques que nous devrons tout d'abord étudier. Nous éviterons de nous occuper d'aucune autre nature que de la leur: et, par exemple, nous nous abstiendrons de rechercher s'il y a, ou s'il n'y a pas, des Idées, et si elles sont les principes et les essences des choses, ou bien, si elles ne le sont pas, de quelque manière que ce soit. Nous nous bornerons à étudier exclusivement les êtres mathématiques, pour savoir s'il y en a, ou s'il n'y en a pas; et si nous trouvons qu'il y en ait, nous nous demanderons

— *Les Idées...* C'est la doctrine de Platon. Il a été déjà bien souvent question de ces deux doctrines dans les livres précédents; et il semble que la réfutation a été complète. On ne comprend pas bien comment l'auteur sent le besoin d'y revenir, dans ces deux derniers livres. — *Les uns... Les autres... Même d'autres.* Il serait difficile d'indiquer précisément les philosophes auxquels peut s'adresser cette énumération. Alexandre d'Aphrodise se contente de désigner d'une manière vague les Pythagoriciens, ou quelques-uns d'entre eux, et les diverses nuances de l'école platonicienne. — *D'aucune autre nature que la leur.* C'est-à-dire que l'auteur veut étudier d'abord la théorie seule des Nombres, sans la mêler à la théorie des Idées, qui ne viendra que plus tard. On verra, cependant, qu'il les confond.

alors ce qu'ils sont précisément. [3] Ce n'est qu'après cette recherche que nous nous occuperons séparément des Idées elles-mêmes, soit d'une manière absolue, soit dans la mesure où nous en avons besoin ici; car déjà nous en avons dit à peu près tout ce qu'on en peut dire dans nos *Traités Exotériques*. D'ailleurs, nous entrerons, pour la présente discussion, dans des développements plus étendus, en recherchant si les Nombres et les Idées sont en effet les substances et les principes des êtres; car, après la théorie des Idées, c'est là une troisième et dernière question qui se présente à nous.

[4] Si les êtres mathématiques existent réellement, ils sont nécessairement, ou dans les choses sensibles, comme on l'affirme quelquefois ; ou bien, ils sont séparés des choses que nos sens nous font connaître, comme d'autres philosophes le prétendent aussi. Enfin, dans le cas où il serait prouvé que les êtres mathématiques ne sont, ni dans les choses sensibles, ni hors de ces choses, alors, ou ils n'existent pas du tout, ou bien, ils existent d'une autre façon; et, par conséquent, notre investigation portera, non plus sur leur existence en général, mais sur le mode de cette existence particulière.

§ 3. *Soit d'une manière absolue.* Probablement, l'auteur veut dire qu'il traitera d'abord la théorie des Idées, comme il vient de traiter celle des Nombres, et qu'il la considérera à part et en elle-même, indépendamment des rapports qu'elle peut avoir avec la théorie des Nombres.—*Dans nos Traités Exotériques.* On sait que les Traités Exotériques sont ceux où Aristote exposait les questions philosophiques sous des formes plus faciles et plus vulgaires. Aristote a cité lui-même ces ouvrages plus d'une fois. Voir la *Politique*, liv. III, ch. IV, § 4, p. 143 de ma traduction, 3e édition; *Morale à Nicomaque*, liv. I, ch. II, § 9, p. 59, et liv. VI, ch. III, § 1, p. 201. Voir aussi, dans le commentaire de M. Schwegler, sa note sur tous les travaux dont cette question spéciale a été l'objet; le plus étendu et le plus important est peut-être encore celui de M. Stahr, *Aristotelia*, t. II, pp. 237 à 279. — *Une troisième et dernière question.* Le texte n'est pas tout-à-fait auss formel. D'ailleurs, les trois questions indiquées ici sont traitées dans les chapitres qui suivent, bien qu'elles ne le soient pas d'une façon très régulière.

§ 4. *Comme on l'affirme quelquefois.* Ici encore, il serait hasardeux de nommer les philosophes qu'Aristote semble avoir en vue; il aurait dû les désigner plus précisément. — *D'autres philosophes le prétendent.* Même remarque. — *Dans le cas où il serait prouvé.* Le texte est un peu moins précis. — *Sur le mode de cette existence particulière.* Cette question de la nature des êtres mathématiques est une des plus curieuses et des plus graves que la philosophie puisse se proposer. Je ne dis pas qu'Aristote l'ait résolue; mais il est à remarquer qu'après lui aucun des grands philosophes ne s'en est occupé aussi sérieusement. C'est un désidératum qui vaudrait bien la peine d'être satisfait; mais il serait bien difficile à combler.

CHAPITRE II

Citation des *Questions* antérieurement énoncées ; de la nature des êtres mathématiques ; ils sont indivisibles ; ils ne peuvent être isolés des choses sensibles ; démonstration de cette proposition par l'étude des surfaces, des lignes et des points, et par l'étude des nombres ; exemples des diverses sciences, astronomie, géométrie, optique, harmonie ; impossibilité de comprendre l'unité dans les êtres mathématiques ; formation des êtres mathématiques ; succession des dimensions qui les forment ; antériorité et postériorité logiques et substantielles ; différence de la Logique et de la réalité ; les êtres mathématiques ne sont pas des substances ; ils ne sont pas séparés des choses sensibles ; et ils n'en font point partie ; ils n'existent que dans un sens indirect et tout relatif.

[1] En posant certaines Questions énoncées plus haut, nous avons établi que les êtres mathématiques ne peuvent pas se trouver dans les choses sensibles ; et nous avons prouvé que c'est là une

§ 1. *Certaines Questions enoncées plus haut.* Le texte n'est pas aussi formel ; mais cette citation se rapporte sans nul doute aux questions posées liv. III, ch. II, §§ 29 et 30. — *Deux solides occupent simultanément le même lieu.* C'est en effet ce qui a été établi dans ce passage du livre III. — *Toutes les autres puissances, toutes les autres natures.* Alexandre d'Aphrodise croit qu'il faut entendre par là les surfaces, les lignes et les points, qui viennent à la suite du solide, et qui en sont les éléments. — *N'existent que dans les êtres sensibles.* Il ne semble pas que ce soit là une conséquence rigoureuse de ce qui précède ; mais je ne trouve rien, dans le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, qui puisse

pure fiction, parce qu'il est impossible que deux solides occupent simultanément le même lieu. Nous pourrions dire encore que, en vertu du même raisonnement, on en arriverait à affirmer que toutes les autres puissances, toutes les autres natures, n'existent que dans les êtres sensibles, et qu'aucune n'en est séparée. Voilà ce que nous avons démontré plus haut. [2] Mais, outre ces démonstrations indiscutables, il n'est pas moins évident qu'un corps quelconque ne pourrait plus alors être divisible. En effet, le corps se divisera par la surface ; la surface se divisera par la ligne ; et la ligne, par le point. Mais, s'il est impossible de diviser le point, il le sera également de diviser la ligne ; et, s'il est impossible de diviser la ligne, il y aura la même impossibilité pour tout le reste. Où est donc la différence à soutenir que le point, la ligne, la surface, sont

éclaircir cette contradiction apparente. M. Bonitz croit que, par « les puissances et les natures », l'auteur ne veut indiquer que les Idées. Dans ce cas, les Idées ne seraient que dans les choses sensibles et ne pourraient exister en dehors d'elles ; mais c'est précisément tout le contraire que, d'après Aristote, soutiennent les partisans des Idées.

§ 2. *Indiscutables.* J'ai ajouté ce mot. — *Ne pourrait plus alors être divisible.* Si l'on admet que les êtres mathématiques sont dans les choses sensibles, et qu'ils y sont indivisibles. — *S'il est impossible de diviser le point.* D'après la théorie des Nombres dans le système pythagoricien. On peut trouver qu'ici comme dans bien d'autres occasions, Aristote n'expose pas assez clairement les opinions qu'il prétend réfuter ; il est possible que, de son temps, les choses fussent entendues à demi-mot ; mais la postérité ne se met pas aussi

des natures indivisibles de ce genre, ou à soutenir que, ne l'étant point directement elles-mêmes, il y a cependant en elles des natures douées de ces qualités? [3] Au fond, le résultat est le même, puisque, si les choses sensibles sont divisibles, les êtres mathématiques le sont aussi; ou bien, les choses sensibles ne sont pas divisibles non plus.

[4] Mais une impossibilité tout aussi certaine, c'est que les natures de ce genre, les natures mathématiques, ne peuvent être isolées des choses. Supposons, par exemple, qu'en dehors des solides sensibles, il y ait d'autres solides qui en soient séparés et différents, et qui leur soient antérieurs, il est bien clair qu'il y aura, nécessairement aussi, dans ces solides, des surfaces, des points, des lignes, qui seront également séparés des choses réelles; c'est la conséquence forcée de ce même raisonnement. Puis, s'il en est ainsi, il y aura encore des surfaces, des lignes,

facilement au courant des controverses qu'agitait le monde grec, voilà plus de deux mille ans. — *Il y a cependant en elles des natures douées de ces qualités.* Ces natures sont les êtres mathématiques, qui, d'après les hypothèses pythagoriciennes, sont indivisibles.

§ 3. *Les êtres mathématiques le sont aussi.* Ce qui est absolument contraire à la doctrine des Nombres.

§ 4. *Les natures mathématiques.* J'ai ajouté ces mots, qui ne sont que la paraphrase des précédents, afin de rendre la pensée plus claire. Le sens est d'ailleurs précisé par ce qui suit. — *Dans ces solides.* J'ai ajouté ces mots, qui me paraissent indispensables et qui ressortent du contexte. —

des points, séparés et différents du solide mathématique lui-même, puisque les choses indécomposables sont antérieures aux choses composées.

[5] Mais, si les corps non-perceptibles à nos sens sont antérieurs aux corps sensibles, par la même raison, les surfaces qui existent en soi doivent être antérieures aussi aux surfaces qui se trouvent dans les solides immobiles. Par conséquent, ce seraient d'autres surfaces, et d'autres lignes, que celles qui se trouvent en même temps dans les solides séparés. Les unes seraient donc simultanées aux solides mathématiques; les autres seraient antérieures à ces solides. [6] Mais, ces solides mathématiques, à leur tour, auront des lignes, lesquelles lignes par le même motif auront nécessairement d'autres lignes, d'autres points, qui leur seront antérieurs. Puis, dans ces

Puis, s'il en est ainsi. Il semble qu'il y a ici quelque redondance; et cette phrase n'est guère qu'une répétition.

§ 5. *Les corps non-perceptibles à nos sens.* Ce sont les corps, ou solides mathématiques, qui sont conçus par notre intelligence, mais qui n'ont rien de matériel que nos sens puissent saisir. — *Qui existent en soi.* En dehors des solides mathématiques. — *Dans les solides immobiles.* Ou « mathématiques ».

§ 6. *Mais ces solides mathématiques, à leur tour.* M. Bonitz conteste la rigueur de cette conclusion; et il ne croit pas que les théories pythagoriciennes prêtent à cette sévère critique. Les corps mathématiques, tels que les Pythagoriciens les comprennent, n'ont plus des surfaces, des li gnes, des points comme les soli des naturels. — *Une accumulation insensée.* Cet argument est à peu près celui qu'Aristote a opposé déjà à la théorie des Idées,

lignes antérieures elles-mêmes, il y aura d'autres points antérieurs encore, qui ne devraient plus en avoir d'antérieurs à eux. Or, c'est là une accumulation insensée; car, s'il n'y a qu'un seul solide en dehors du solide sensible, on compte trois surfaces en dehors des surfaces que nos sens perçoivent : d'abord, les surfaces en dehors des surfaces sensibles; puis, les surfaces dans les solides mathématiques; et, en troisième lieu, les surfaces en dehors même de ces dernières. Les lignes sont de quatre espèces, et les points sont de cinq. Auxquels de tous ces termes s'appliqueront les sciences mathématiques? Ce n'est pas certainement aux surfaces, aux lignes et aux points, qui se trouvent dans le solide immobile,

qui multiplie les êtres sans nécessité; voir plus haut, liv. I, ch. vi, § 13. — *On compte trois surfaces*. Ce ne sont pas les trois surfaces, longueur, largeur, profondeur des solides mathématiques; mais ce sont plutôt trois espèces de surfaces différentes. — *Les lignes sont de quatre espèces*. Alexandre d'Aphrodise a essayé d'expliquer cette accumulation des lignes, qui sont de quatre espèces, et celle des points qui sont de cinq espèces; mais ces explications ne sont rien moins que claires, bien qu'elles semblent être adoptées sans difficulté par MM. Schwegler et Bonitz. La pensée générale de l'auteur est d'ailleurs évidente; et ce qu'il veut prouver, c'est qu'en donnant aux êtres mathématiques une existence en dehors des choses sensibles, on multiplie inutilement les choses, loin de les simplifier. — *Dans le solide immobile*. C'est-à-dire, dans le solide mathématique, parce qu'antérieurement à ce solide lui-même, il y a d'autres surfaces abstraites, d'autres lignes, d'autres points, auxquels la science doit s'adresser, puisqu'elle doit toujours remonter aux termes primitifs. Mais ici l'objet propre de la science lui échapperait sans cesse; et toute cette théorie ne peut qu'être fausse.

puisque la science ne peut jamais s'occuper que des termes premiers.

[7] Le même raisonnement s'applique tout aussi bien aux nombres; car, outre chacun des points, il y aurait encore des unités différentes. Il y en aurait pour chacun des êtres réels; il y en aurait pour les êtres intelligibles, de telle sorte que les genres des nombres mathématiques pourraient être infinis.

[8] Puis, comment répondre aux doutes que nous avons soulevés dans nos Questions? Car les faits dont s'occupe l'Astronomie sont alors en dehors des choses sensibles, aussi bien que ceux dont s'occupe la Géométrie. Comment, alors, concevoir l'existence du ciel, de ses différentes parties, ou de tout autre objet qui a du mouve-

§ 7. *Tout aussi bien aux nombres*. Les nombres sont bien aussi des êtres mathématiques; mais ils diffèrent des êtres plus spécialement géométriques dont il vient d'être question. S'il y a des nombres mathématiques en dehors des choses réelles, il y aura autant de nombres différents que de choses; et alors, ces nombres seront infinis comme les choses elles-mêmes. — *Chacun des points*. Il semble qu'Aristote confond ici les points et les unités, bien qu'il ait souvent établi, entre les unités et les points, cette différence que le point est une unité qui a une position, tandis que l'unité numérique n'a pas de position. — *Pour chacun des êtres réels*. C'est là le fond de l'objection qu'Aristote dirige contre la théorie des Nombres.

§ 8. *Soulevés dans nos Questions*. Voir plus haut, liv. III, ch. ii, § 30. — *Sont alors en dehors des choses sensibles*. C'est la traduction exacte du texte grec; mais peut-être vaudrait-il mieux dire : « Ne sont plus alors dans les choses sensibles », pas plus que n'y sont, d'après les théories que combat Aristote, les surfa-

ment? Même remarque pour la science de l'Optique, et pour celle de l'Harmonie musicale. Alors, la voix et la vue sont également en dehors des choses sensibles et individuelles. [9] Il est donc évident qu'il en serait de même pour toutes nos sensations, et pour toutes les choses sensibles; car pourquoi les unes plutôt que les autres? S'il en est ainsi, il y aura des animaux séparés des animaux sensibles, puisque les sensations que nous éprouvons le sont aussi.

[10] Mais, outre ces substances, les mathématiciens reconnaissent et décrètent encore quelques universaux. Ainsi, il y aurait, suivant eux, quelque autre substance intermédiaire, qui, séparée des Idées et des termes moyens, ne serait, ni nombre, ni point, ni grandeur, ni temps. Mais, si cette substance est impossible, il est évi-

ces, les lignes, les points et les nombres. — *L'existence du ciel.* Voir plus haut, liv. III, ch. II, § 30, le même exemple et la même objection.

§ 9. *Pour toutes nos sensations.* Cette critique s'adresse plus particulièrement à cette théorie des Idées, qui attache une Idée à chaque objet, et qui place les Idées en dehors des objets réels. — *Il y aura des animaux.* Ou « des êtres ». — *Séparés des animaux sensibles.* Le texte n'est pas aussi formel.

§ 10. *Reconnaissent et décrètent.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; et ce mot a une nuance assez singulière : il est celui qu'on employait, dans la langue juridique du temps, pour exprimer la proposition et la promulgation des lois. C'est là ce qui peut justifier ma traduction. — *Mais si cette substance est impossible.* Les mathématiciens pourraient répondre par une affirmation contraire; l'auteur aurait dû donner quelques arguments à l'appui de la sienne. Il est vrai qu'un peu plus bas il en appelle à l'opinion commune, qui refuse aux êtres

dent qu'il ne se peut pas non plus que les êtres mathématiques soient isolés des choses sensibles. En un mot, quand on pose les êtres mathématiques comme des natures indépendantes, on arrive à contredire les opinions les plus habituellement reçues; car nécessairement, quand on leur donne cette existence séparée, on les suppose antérieurs aux grandeurs sensibles, tandis que, en réalité, ils leur sont postérieurs.

La grandeur incomplète est antérieure, si l'on veut, en origine; mais, substantiellement, elle est postérieure, de même que l'être inanimé ne vient qu'après l'être animé.

[11] Et puis, par quelle cause et à quel moment les grandeurs mathématiques en arriveront-elles à former une unité et un tout? Les corps que nous voyons autour de nous sont amenés à l'unité, soit par l'action de l'âme, ou d'une

mathématiques une existence séparée et antérieure. — *L'être inanimé.* C'est une négation, qui suppose une affirmation antérieure. Il faut que l'être ait été d'abord animé pour devenir ensuite inanimé; et s'il s'agit d'êtres différents, il est évident que l'être animé est supérieur et antérieur à l'être inanimé.

§ 11. *Les grandeurs mathématiques.....* La pensée, sous forme plus claire, est celle-ci : « Comment les surfaces les lignes, « les points mathématiques, pourront-ils se réunir pour former « un Tout et un corps solide? « Quelle cause les ramènera-t-elle à l'unité? Dans les corps « animés, c'est l'âme, ou une partie de l'âme, qui leur donne ce « complément et cette Entéléchie « essentielle. Mais, dans les êtres « mathématiques, il n'y a pas « d'âme, ni rien qui ressemble à « l'âme. Dans les corps inanimés, c'est un autre agent qui « leur donne l'unité qui les cons-

partie de l'âme, soit par tout autre agent propre à ce rôle, tandis que, en l'absence de cette action, les grandeurs ne peuvent que se décomposer en se multipliant. Mais pour les êtres mathématiques, divisés comme ils le sont et représentant des quantités, quelle cause pourra leur conférer l'unité et l'y maintenir?

[12] D'autre part, les générations des choses ne prouvent pas moins ce que nous disons. Ainsi, les choses se forment, d'abord, en longueur, puis en largeur, enfin en profondeur; et alors, elles sont complètes. Si donc ce qui est ultérieur en génération est antérieur en substance, le corps solide serait antérieur à la surface et à la longueur; et il serait même d'autant plus complet, et d'autant plus entier, qu'il deviendrait un corps animé. Mais comment concevoir une ligne animée, une surface animée? Du moins, une

« titue; et cet agent exerce une « action analogue à celle de « l'âme. » — *En l'absence de cette action*. Le texte n'est pas aussi formel. — *Divisés comme ils le sont*. En surfaces, lignes, points, et nombres.

§ 12. *Les générations des choses*.... On peut trouver que les choses ne se produisent et ne deviennent pas ce qu'elles sont, dans l'ordre où Aristote le dit ici. Ce n'est pas la longueur seule, ni la largeur, ni la profondeur, qui se produisent successivement. Le corps, du moment même qu'il se produit, a simultanément les trois dimensions, sans lesquelles il ne serait pas un corps. — *Le corps solide serait antérieur*. C'est vrai; mais cette assertion semble contredire celle qui précède. — *Qu'il deviendrait un corps animé*. Il n'y a rien, en effet, dans la nature de plus élevé que le corps doué de vie et de toutes les facultés dont la vie se compose. — *Qui ne peu-*

supposition de ce genre dépasse nos sens, qui ne peuvent la vérifier. [13] Ajoutez que, si le corps est une espèce de certaine substance, c'est qu'il a déjà toute la perfection qu'il comporte. Or comment des lignes seraient-elles des substances? Elles ne sont, ni la forme, ni la figure des choses, dans le sens où l'on peut croire que l'âme remplit cette fonction. Elles n'en sont pas non plus la matière, comme le corps solide doit l'être, puisqu'on ne voit pas qu'un être quelconque puisse se composer uniquement de lignes, de surfaces, ni de points. Si, cependant, les êtres mathématiques étaient des substances matérielles, il semble qu'ils devraient alors pouvoir présenter ce phénomène.

[14] Ils seront donc, si l'on veut, antérieurs logiquement; mais tout ce qui est antérieur logiquement n'est pas, pour cela, substantiellement antérieur. Les choses sont antérieures substantiellement toutes les fois que, en étant séparées, elles n'en continuent pas moins à exister; elles

vent la vérifier. J'ai ajouté ces mots.

§ 13. *Elles ne sont, ni la forme, ni la figure*. Il semble au contraire que les surfaces, les lignes, les points, déterminent la figure matérielle des choses; mais elles n'en sont ni l'essence ni l'Entéléchie, comme l'âme peut l'être pour le corps animé.

§ 14. *Si l'on veut*. J'ai ajouté ces mots, qui me semblent répondre à toute la pensée du contexte. Aristote accorde aux êtres mathématiques une antériorité purement logique; mais il ne leur accorde pas l'antériorité substantielle. — *Se compose d'autres notions*. J'ai suivi la leçon vulgaire, quoi qu'elle soit peu satis-

sont logiquement antérieures, toutes les fois que leur notion logique se compose d'autres notions purement logiques. Mais ces deux conditions d'antériorité logique et d'antériorité substantielle, ne se rencontrent jamais ensemble. Si les modes ne sont pas indépendants des substances, par exemple, le mouvement et la blancheur, la blancheur peut bien logiquement être antérieure à l'homme; mais, substantiellement, elle ne peut pas lui être antérieure; car la blancheur ne peut pas exister séparément. Elle existe toujours en même temps que le composé; et, par le composé, je veux désigner ici l'homme qui est blanc.

[15] Par conséquent, on voit que, ni le terme abstrait n'est antérieur, ni le terme concret n'est postérieur; car c'est une expression concrète quand on dit, par addition de l'idée de blancheur, que l'homme est blanc. Donc, les êtres mathématiques ne sont pas des substances plus que les corps, et ils ne sont pas par leur existence antérieurs aux choses sensibles; ils ne le sont que logiquement, et il est impossible qu'ils en soient jamais séparés. Ce que nous avons dit suffit à le prouver. Mais comme il n'est pas possible, non plus, que les êtres mathématiques soient dans les choses sensibles, il est manifeste, ou qu'ils n'existent pas du tout, ou qu'ils existent d'une manière spéciale, et qu'ainsi ils n'existent pas absolument; car on se rappelle que le mot d'Être présente toutes ces acceptions et ces nuances diverses.

faisante. Alexandre d'Aphrodise n'explique point ce passage. M. Bonitz trouve que la rédaction de cette phrase est bien négligée; M. Schwegler propose diverses variantes, d'où il résulterait une légère différence de sens : « Toutes les fois que leurs « définitions sont antérieures à « d'autres définitions. »

§ 15. *Ni le terme abstrait.* Cette expression peut, selon Alexandre d'Aphrodise, être interprétée de deux manières : elle peut désigner ou le corps mathématique sans aucune de ses qualités; ou bien, la qualité de la blancheur dont il est question un peu plus bas. De même encore, selon Alexandre, « le terme concret » signifierait, ou le corps mathématique avec toutes ses qualités, ou bien « l'homme blanc », l'homme sujet de la blancheur, dont la notion se confond avec elle. Je crois que cette dernière interprétation est beaucoup plus acceptable. Ici le « terme abstrait » est la blancheur; le « terme concret » est l'homme blanc. — *Donc les êtres mathématiques.* C'est la conclusion de tout ce chapitre. — *Soient dans les choses sensibles.* Il semble au contraire que les êtres mathématiques devraient être dans les choses sensibles; mais c'est, sans doute, la théorie des Pythagoriciens qu'Aristote veut indiquer, et non la sienne. Dans la doctrine Pythagoricienne, les êtres mathématiques sont en dehors des choses sensibles, et ils ont une existence à part. — *D'une manière spéciale.* Le chapitre suivant sera consacré à déterminer la nature propre des êtres mathématiques, qu'il est si difficile de bien comprendre — *Le mot d'Être.* Voir liv. V, ch. VII.

CHAPITRE III

De la nature propre des Mathématiques ; point de vue exclusif d'où elles considèrent les choses ; procédés des autres sciences ; procédés de la Géométrie ; exactitude et simplicité des Mathématiques, à cause de la simplicité même des objets abstraits qu'elles étudient ; méthode générale des Mathématiques ; méthodes spéciales de l'Harmonie, de l'Optique et de la Mécanique ; hypothèses permises à l'arithméticien et au géomètre ; critiques injustes élevées contre les Mathématiques ; elles s'occupent aussi à leur manière du bien et du beau ; indication de nouvelles recherches sur la nature des Mathématiques ; certitude des êtres dont les Mathématiques s'occupent.

[1] De même que, dans les Mathématiques, les axiomes universels ne s'appliquent pas à des choses qui soient séparées, et en dehors des grandeurs et des nombres réels, mais qu'ils s'appliquent aux nombres et aux grandeurs, sans que ce soit en tant qu'ils peuvent être des grandeurs sensibles, ou qu'ils peuvent être divisibles ; de même, il est évident qu'on peut établir aussi des discussions, et des démonstrations, relatives aux grandeurs sensibles, non pas en tant que sensibles, mais en tant que grandeurs. [2] En effet, de même qu'on peut discuter de bien des manières sur les corps susceptibles de mouvement, en les considérant uniquement sous ce rapport, sans s'occuper de la nature spéciale de chacun d'eux et de leurs modifications diverses, et qu'il n'est pas, pour cela, nécessaire de supposer que le mobile soit séparé des objets sensibles, ou qu'il constitue dans ces objets une nature particulière et déterminée ; de même, on peut faire aussi l'étude et la science des corps susceptibles de mouvement, non pas en tant qu'ils sont mus, mais uniquement en tant que ce sont des corps, ou en tant qu'ils sont de simples surfaces, ou de simples longeurs, ou bien en tant qu'ils sont divisibles ou indivisibles, et avec une certaine position, ou enfin en tant qu'ils sont exclusivement indivisibles.

§ 1. *Les axiomes universels.* L'expression du texte est moins précise ; mais, d'après le contexte et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, le sens ne peut faire de doute. Les axiomes universels sont du genre de celui-ci : « Si, « de deux quantités égales, on « retranche des quantités égales, « les deux premières quantités « n'en restent pas moins éga- « les. » Ces axiomes sont purement rationnels ; c'est la raison qui les conçoit ; et ils n'ont pas une existence séparée des objets réels auxquels ils s'appliquent. — *Aux nombres et aux grandeurs.* Dans l'Arithmétique et dans la Géométrie. — *En tant que grandeurs.* C'est-à-dire, surfaces, lignes, nombres, etc.

§ 2. *Uniquement sous ce rapport.* C'est de là que vient la théorie générale du mouvement qu'Aristote a essayée dans sa *Physique*, et que tant d'autres ont essayée après lui. — *Avec une certaine position.* Ceci s'applique surtout au point, qui est une sorte d'unité ayant position, tandis que l'unité numérique, la monade, n'a pas de position possible ; comme Aristote l'a dit à plusieurs reprises. — *Exclusivement indivisibles.* C'est la monade, ou unité numérique.

[3] Par conséquent, puisqu'on peut dire avec vérité non-seulement des choses séparées qu'elles existent absolument, mais qu'on le dit aussi des choses qui ne sont pas séparées, comme, par exemple, celles qui sont susceptibles de mouvement, on peut affirmer, avec autant de vérité, l'existence des êtres mathématiques, et admettre que cette existence est bien ce qu'en disent les mathématiciens; et, de même que les autres sciences expriment la vérité sur le sujet particulier qui les occupe, et non sur les accidents de ce sujet, ne parlant pas de la blancheur d'un objet, par exemple, quand l'objet sain est blanc, si elles ne l'étudient qu'en tant qu'il est sain, mais ne parlant chacune, dans leur espèce, que de leur objet propre, de la santé si c'est la santé, de l'homme, si c'est l'homme; de même, la géométrie ne s'occupe pas des choses qu'elle étudie, si ce sont des choses accidentellement sensibles, en tant qu'elles sont sensibles; et les sciences mathématiques en général n'auront pas davantage à s'occuper des objets en tant qu'ils tombent sous nos sens.

§ 3. *L'existence des êtres mathématiques.* Il aurait fallu préciser davantage la nature de cette existence, et dire qu'elle est purement rationnelle. — *Et de même que les autres sciences....* Cette phrase est bien longue; mais j'ai cru devoir la conserver telle qu'elle est dans le texte. — *En tant qu'ils tombent sous nos sens.* Les Mathématiques, en effet, sont surtout rationnelles, sans l'être exclusivement. C'est une nature de science toute spéciale.

[4] Mais on ne peut pas dire non plus qu'elles s'occupent d'un objet qui serait séparé de tout le reste. Il y a une foule d'accidents essentiels qui sont dans les choses, en tant que chacun d'eux remplit cette condition. C'est ainsi, par exemple, que, quoique l'animal soit mâle ou femelle, et que ce soient là des modifications qui lui sont propres, cependant il n'existe pas quelque chose qui soit femelle, ou mâle, indépendamment des animaux, et qui en serait séparé.

[5] Par conséquent, les Mathématiques peuvent considérer uniquement les choses en tant que longueurs, en tant que surfaces; et plus les objets étudiés sont essentiellement primitifs et simples, plus la science est exacte et précise.

§ 4. *Qui serait séparé de tout le reste.* L'objet des Mathématiques n'a pas une existence propre et indépendante, puisque les surfaces, les lignes, les points, les nombres, se trouvent dans les objets réels qui sont perçus par nos sens, et que les Mathématiques ne font que les abstraire pour les considérer isolément. — *En tant que chacun d'eux remplit cette condition.* C'est-à-dire que ces accidents sont dans les choses, sans en être séparés et indépendants. L'exemple que cite Aristote est frappant, et il suffit à éclaircir la pensée, bien que l'expression en soit trop peu précise.

§ 5. *Uniquement les choses en tant que longueurs.* Voilà le caractère propre des Mathématiques; et c'est là l'abstraction qui les constitue. Elles ne considèrent dans les choses que certains caractères particuliers; et elles isolent rationnellement ces caractères, pour les étudier à part de tout le reste, sans que d'ailleurs ils puissent être isolés réellement, et avoir une réalité propre. Voir plus loin, liv. XIV, ch. II, §§ 6 et 7; voir aussi la *Physique*, liv. II, ch. II, §§ 4 et 5;

C'est là effectivement ce qu'est le simple; ce qui est sans grandeur peut être plus précis que ce qui a de la grandeur, et ce qui est sans mouvement est plus précis encore que tout le reste. S'il s'agit de mouvement, c'est le mouvement premier qui est le plus précis, parce qu'il est le plus simple; et dans le mouvement premier, c'est le mouvement uniforme qui est le plus précis de tous les mouvements possibles.

[6] Même observation pour l'Harmonie et pour l'Optique; ni l'une ni l'autre n'étudient la vue en tant que vue, la voix en tant que voix, mais seulement en tant que la voix et la vue peuvent être réduites à des lignes et à des nombres, bien que ces nombres et ces lignes soient des modifications propres de la voix et de la vue. Même remarque encore pour la Mécanique.

[7] Lors donc que l'on sépare certains accidents, et qu'on les considère en tant que séparés de

et les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. x, § 10, p. 62 de ma traduction. — *S'il s'agit de mouvement.* Cette phrase, qui interrompt quelque peu la suite des pensées, pourrait bien n'être qu'une interpolation; elle est, d'ailleurs, conforme à toute la doctrine d'Aristote sur le mouvement.

§ 6. *Harmonie.... Optique.... Mécanique.* On sait que toutes ces sciences avaient été cultivées dans l'École d'Aristote, si ce n'est par Aristote lui-même. Le petit traité de Mécanique, qui nous reste sous son nom, est probablement de lui; mais, en tout cas, il atteste que ces délicates études avaient été poussées assez loin par ses disciples.

§ 7. *Qu'elle a un pied de long.* Aristote a employé cet exemple plusieurs fois, comme on peut le voir par les passages de la *Physique* et des *Derniers Analytiques*, cités dans la note précé-

cette façon, l'on n'est pas plus dans le faux, que, quand traçant une ligne sur le sol, on dit qu'elle a un pied de long, quoique, de fait, elle n'ait pas cette dimension. L'erreur n'est jamais dans les propositions de ce genre; et la manière la plus parfaite de considérer les choses avec exactitude, c'est d'isoler ce qui n'est pas isolé, ainsi que le pratiquent l'arithméticien et le géomètre. Par exemple, l'homme, en tant qu'homme, est un et indivisible. Si donc on admet, d'abord, que l'homme est un et indivisible, on peut voir ensuite si, en tant qu'indivisible, l'homme ne présente pas quelque condition particulière. Mais le géomètre ne considère pas l'homme en tant qu'il est homme, pas plus qu'il ne le considère en tant qu'indivisible; il considère uniquement l'homme en tant qu'il est un solide.

[8] Car, pour les attributs que l'homme pourrait avoir sans être même indivisible, évidemment l'homme n'en a aucun besoin pour devenir tout ce qu'il peut être. Ainsi, les géomètres ont

dente. — *D'isoler ce qui n'est pas isolé.* C'est d'abstraire par la pensée une qualité qui n'est jamais isolée dans la réalité. Les lignes, les nombres, etc., ne sont jamais séparés des objets; et cependant l'Arithmétique et la Géométrie étudient les nombres et les lignes, dans un isolement absolu de tout le reste. — *Un et indivisible.* En d'autres termes, c'est un individu; et, dans l'espèce humaine, c'est une personne distincte et indépendante de toute autre.

§ 8. *Tout ce qu'il peut être.* L'expression est bien vague.

pleine raison quand ils soutiennent qu'ils étudient des êtres, et que ces êtres existent positivement; car l'Être a deux aspects: il est actuel, et il est matériel.

[9] Quant au bien et au beau, qui diffèrent l'un de l'autre, en ce que le bien suppose toujours l'action, tandis que le beau peut se trouver même dans les immobiles, c'est se tromper que de reprocher aux sciences mathématiques de négliger absolument le beau et le bien. Loin de là, elles s'en occupent beaucoup; et ce sont elles qui les démontrent le mieux. Si elles ne les nomment pas expressément, elles en constatent les effets et les rapports; et l'on ne peut pas dire qu'elles n'en parlent point. Les formes les plus

Alexandre d'Aphrodise l'explique en supposant qu'il s'agit ici de la qualité de « Solide », que le géomètre considère toute seule dans l'individu, indépendamment de tous ses autres attributs. — *Et il est matériel.* Il semble qu'Alexandre d'Aphrodise a eu une leçon toute contraire sous les yeux, et qu'il ait lu « immatériel » au lieu de « matériel ». En conservant la leçon ordinaire, pour laquelle aucun manuscrit ne donne de variante, on pourrait bien l'expliquer dans le même sens, en se rappelant que la matière, dans la doctrine d'Aristote, n'est qu'une simple puissance. Les deux aspects de l'être sont alors, ou d'être actuel, ou d'être en puissance; et la puissance est toujours immatérielle.

§ 9. *Quant au bien et au beau.* Cette défense des Mathématiques est plus ingénieuse peut-être que solide. Ce qui est vrai, c'est qu'à certains égards les Mathématiques nous font mieux comprendre le bien et le beau, sans, d'ailleurs, s'en occuper directement. — *C'est se tromper.* Ce reproche adressé aux Mathématiques venait d'Aristippe; voir plus haut, liv. III, ch. II, § 4. Aristote l'a déjà réfuté. — *Qui*

frappantes du beau sont l'ordre, la symétrie, la précision; et ce sont les sciences mathématiques qui s'en occupent éminemment.

[10] Et comme ces qualités, je veux dire l'ordre et la précision, sont causes d'une foule d'autres choses, il est évident que les sciences mathématiques doivent traiter aussi d'une cause qui, comme le beau, peut avoir tant de conséquences. Mais nous aurons ailleurs l'occasion d'approfondir ces questions. En attendant, nous avons prouvé ici que les objets traités par les Mathématiques sont des êtres; nous avons expliqué quelle sorte d'êtres ils sont, et montré dans quel sens on peut dire qu'ils ne sont pas antérieurs, ou qu'ils sont antérieurs.

les démontrent le mieux. C'est là une exagération.

§ 10. *Sont causes d'une foule d'autres choses.* Le texte n'est pas plus précis. — *Peut avoir tant de conséquences.* Même remarque. — *Nous aurons ailleurs l'occasion.* Il ne paraît pas qu'Aristote soit revenu sur ce sujet, dans aucun des ouvrages qui nous restent de lui. — *Ou qu'ils sont antérieurs.* Le texte n'est pas plus précis; il faut probablement sous-entendre : « Antérieurs aux objets d'où on les tire par abstraction. »

CHAPITRE IV

Critique de la théorie des Idées ; cette théorie est venue de celle d'Héraclite sur le flux perpétuel de toutes choses ; le rôle de Socrate a été surtout moral ; Démocrite et les Pythagoriciens ; deux grands mérites de Socrate ; il emploie l'induction et la définition ; il n'a jamais admis que les universaux fussent séparés des choses ; erreurs des fondateurs de la théorie des Idées ; ils multiplient les êtres inutilement ; insuffisance de leurs démonstrations ; contradictions où ils tombent ; objections diverses ; de la participation des Idées.

[1] Pour ce qui concerne les Idées, nous aurons, d'abord, à considérer cette théorie relativement à son idée même, sans la confondre en rien avec la nature particulière des nombres, et telle que la prenaient ceux qui ont été les premiers à en soutenir l'existence. La doctrine des Idées a été inspirée à ceux qui les défendent, par la persuasion où ils étaient de la vérité des opinions d'Héraclite, sur le flux perpétuel de toutes choses. Ils en concluaient que, si la science de quoi

§ 1. *Les Idées.... à son idée même*. Ce rapprochement, qui est une sorte de jeu de mots, est dans le texte ; et j'ai dû le conserver. — *De la vérité des opinions d'Héraclite*. Plus haut, dans le livre Ier, ch. VI, § 1, la même origine est assignée à la théorie des Idées ; mais Aristote ajoute que c'est par l'intermédiaire de Cratyle que Platon se laissa convertir aux doctrines d'Héraclite, qui devaient le conduire à la théorie des Idées.

que ce soit et la compréhension des choses sont possibles, il faut de toute nécessité que, à côté des natures que nos sens nous attestent, il y en ait d'autres qui soient permanentes et stables, puisqu'il ne peut pas y avoir de science de ce qui s'écoule et fuit sans cesse.

[2] Socrate s'était occupé surtout de l'analyse des vertus morales ; et il avait été le premier à en chercher des définitions générales. Avant lui, Démocrite n'avait guère touché, et encore d'assez loin, qu'à des questions de Physique ; et ses définitions ne s'étendaient tout au plus qu'au chaud et au froid. Les Pythagoriciens, antérieurement à Démocrite, s'étaient appliqués à définir un petit nombre de notions, qu'ils essayaient de rattacher à leur théorie des Nombres : par exemple, ils avaient, de cette façon, défini l'Occasion, la Justice, le Mariage. Mais Socrate recherchait ce que les choses sont en elles-mêmes essentiellement ; et il faisait bien en cela, puisqu'il voulait se rendre un compte rationnel des réalités, et que tout raisonnement doit s'appuyer sur la nature de la chose en soi. De son temps, la Dia-

§ 2. *Socrate.... des vertus morales*. Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 2, où Aristote attribue le même genre de mérite à Socrate, en remarquant en outre qu'il laissa presque entièrement de côté l'étude de la nature. — *Avant lui Démocrite....* Voir une remarque semblable sur les travaux de Démocrite et ceux de Socrate dans le traité des *Parties des animaux*, liv. I, ch. I, p. 223, lignes 2 et 4, édition de Firmin-Didot.

lectique n'était pas encore assez avancée pour qu'on pût étudier les contraires, indépendamment même de l'essence, et se demander si les contraires sont connus d'un seul et même coup.

[3] Du reste, il y a deux mérites qu'on doit hautement reconnaître à Socrate, si l'on veut être juste envers lui : il a su faire des raisonnements inductifs, et donner des définitions générales. Ce sont là les deux fondements véritables de la science. Mais Socrate n'admettait pas que les universaux, non plus que les définitions, pussent être séparés des choses, tandis qu'au contraire d'autres philosophes les en ont séparés, et que ce sont les entités de cette espèce qu'ils ont nommées des Idées.

[4] En suivant le fil de ce même raisonnement, ces philosophes furent amenés à reconnaître presque autant d'Idées qu'il y a de termes universels ; et en cela, ils faisaient à peu près la même faute que si, voulant compter un certain nombre de choses, et n'y pouvant parve-

§ 3. *Deux mérites.... à Socrate.* Il faut remarquer cette haute impartialité d'Aristote à l'égard de Socrate. Cet éloge a été depuis lors répété bien des fois ; et les dialogues de Platon suffiraient à eux seuls pour attester combien cet éloge est justifié. — *D'autres philosophes.* Ce sont les disciples de Platon, après Platon lui-même.

§ 4. *On s'imaginait...* Tous ce § et les suivants jusqu'au § 9 inclusivement reproduisent, mot pour mot, la critique de la théorie des Idées déjà faite dans le liv. I, ch. VII, §§ 29 à 36. C'est à peine s'il y a quelques légers change-

nir, même sur un nombre moindre, on s'imaginait de multiplier la quantité de ces choses, afin de les compter plus aisément. C'est que, en effet, on peut dire qu'on suppose plus d'Idées qu'il n'y a d'êtres sensibles ; et pourtant, c'était en cherchant à comprendre les causes de ces êtres que nos philosophes en étaient arrivés à cette doctrine extrême. D'abord, pour chaque objet, on reconnaît une Idée de même nom, et indépendante des substances réelles ; puis, il y a l'idée qui reste Une, quelque grande que soit la foule de ces objets, tout aussi bien pour les choses ordinaires d'ici-bas que pour les choses éternelles.

[5] Ajoutez qu'aucune des méthodes employées pour démontrer l'existence des Idées n'est vraiment démonstrative. Tantôt, le syllogisme qu'on emploie n'a aucun caractère de nécessité ; tantôt, on voit surgir des Idées de choses auxquelles nos philosophes eux-mêmes ne songent pas à en accorder. Ainsi, d'après les raisonnements qu'on emprunte aux sciences, on croit qu'il doit y avoir des Idées pour toutes les choses dont la science est possible. En vertu de l'argument de

ments, qui ne viennent sans doute que de l'inattention du copiste. Avec le § 10, cesse cette reproduction littérale du chapitre VII, du livre I ; mais elle recommence avec le chapitre V, comme on le verra un peu plus loin.

§§ 5, 6, 7, 8 et 9. Ces cinq paragraphes reproduisent mot à mot, sauf quelques variantes

l'unité de l'Idée dans la pluralité des objets, on aurait des Idées même pour des négations; et, comme on peut avoir l'Idée d'une chose qui a péri, il y aurait des Idées pour les choses périssables, puisqu'on peut se faire aussi de ces choses-là une certaine représentation. [6] Les discussions les plus approfondies de ce système font, tantôt, des Idées pour les Relatifs, qui cependant, d'après ces philosophes, n'ont pas d'existence en soi; et, tantôt, elles en arrivent à affirmer le Troisième homme. En un mot, ces théories sur les Idées détruisent précisément le principe, auquel leurs partisans tiennent plus encore qu'à l'existence des Idées elles-mêmes; c'est-à-dire qu'ils en viennent à prendre pour principe non plus la Dyade, mais le nombre; et à considérer le relatif comme antérieur au nombre même, et aussi comme antérieur à ce qui existe en soi; tombant, par cette confusion, dans toutes les contradictions de leurs propres principes, où se sont embarrassés quelques-uns des philosophes qui ont suivi le système des Idées.

[7] Que si l'on adopte l'hypothèse qui leur a fait croire aux Idées et à leur existence, il y aura des Idées non-seulement pour les substances,

très légères, les §§ 31, 32, 33, 34, 35 et 36 du chapitre VII, liv. I. Je m'abstiens de les commenter; et je prie le lecteur de vouloir bien se reporter aux explications que j'ai données plus haut. Je ne pourrais que les répéter ici, sans aucune utilité.

mais aussi pour une foule d'autres choses; car la pensée peut unifier non pas seulement des substances, mais aussi des choses qui ne sont pas des substances réelles; et la science alors ne reposera plus sur la substance exclusivement. On pourrait encore signaler des milliers de conséquences analogues à celles-là. Ainsi, de toute nécessité et en s'en tenant à leurs opinions sur les Idées, on peut affirmer que, si les Idées sont susceptibles de participation, il ne doit y avoir d'Idées que pour les substances. Or, ce n'est pas l'accident qui peut y participer; mais ce sont les seuls objets qui ne peuvent être les attributs d'un sujet, qui participent aux Idées. [8] Je dis, par exemple, que, si un objet quelconque participe à l'Idée du Double, il participe aussi à l'idée de l'éternel; mais ce n'est que par accident, parce que le double n'est éternel qu'accidentellement. Donc, les Idées sont la substance; et elles désignent la substance dans notre monde, tout comme dans le monde des Idées. Ou autrement, que voudrait-on dire quand on soutient que, outre les choses réelles, il existe de plus l'unité dans la pluralité?

[9] Si les Idées sont de même espèce que les choses qui y participent, il y aura quelque chose de commun aussi entre les choses qui participent et les Idées. Car, pourquoi la Dyade serait-elle une et identique pour les Dyades pé-

rissables que nous voyons, et pour les Dyades multiples, mais éternelles, plutôt que pour la Dyade même et une Dyade réelle et particulière? Si l'espèce n'est pas la même, alors les Idées et les choses ne sont qu'homonymes ; et c'est tout aussi peu sérieux que si l'on allait donner le nom d'homme, tout ensemble, à Callias et à un morceau de bois, sans d'ailleurs pouvoir rien découvrir de commun entre les deux.

[10] Si nous admettons que, sous tous les rapports, les définitions des choses sensibles sont communes aux Idées auxquelles elles s'appliquent également bien, et que, par exemple, dans le cercle idéal, on retrouve la forme, la surface et toutes les autres parties de la définition du cercle sensible, et qu'on doit ajouter seulement à l'Idée le nom de l'objet auquel elle se rapporte, prenons bien garde que tout cela ne soit absolument vain. En effet, à quelle partie de la définition devra-t-on ajouter ce nom? Est-ce

§10. Ce § ne se trouve pas dans le livre I, ch. VII ; et M. Bonitz, après M. Trendelenburg, pense qu'il y a été omis par la faute des copistes, ainsi que le § 11. — *Des choses sensibles*. J'ai ajouté ces mots, qui m'ont paru indispensables, et qu'autorise aussi le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. Dans tout ce §, le texte est plus concis encore que d'habitude ; et la rédaction en est excessivement obscure. J'ai suivi, autant que je l'ai pu, le sens adopté par le commentateur grec. — *Du cercle sensible*. J'ai ajouté ces mots. — *A quelle partie de la définition*. Le texte n'est pas aussi formel. — *Au point central du cercle*. C'est le sens que donne Alexandre d'Aphrodise. — *Qui entrent dans la substance*. Et qui composent l'ensemble de la définition. — *Dans la définition de l'homme*. Je tire ces mots, que j'ajoute, du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 11. *Comme la surface*. Le mot de surface est un terme universel, qui s'applique, comme genre, à toutes les surfaces particulières, quel que soit l'objet dont il est question. Malgré ce qu'en dit M. Bonitz, on peut trouver que ces deux §§ 10 et 11 ne se lient pas très heureusement à ce qui précède, ni à ce qui suit. Voir la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique*.

au point central du cercle? Est-ce à la surface, ou à l'ensemble des éléments de la définition? Car tous les éléments qui entrent dans la substance sont déjà des Idées, comme le sont les attributs d'Animal et de Bipède, dans la définition de l'homme.

[11] Enfin, il est clair que, nécessairement, l'Idée doit être elle-même, comme la surface, une nature particulière, qui se retrouvera, à titre de genre, dans toutes les espèces.

CHAPITRE V

Suite de la critique de la théorie des Idées; les Idées ne peuvent servir en rien à faire comprendre les choses sensibles, éternelles ou périssables; elles n'en sont pas la substance; réfutation d'Anaxagore et d'Eudoxe; les Idées ne peuvent pas être les exemplaires des choses, et ce sont là de vains mots et de simples métaphores; les choses auraient ainsi plusieurs modèles; la substance d'une chose ne peut être séparée de cette chose, comme on le fait pour les Idées; citation du *Phédon*; condamnation générale de la théorie des Idées.

[1] Le doute le plus grave qu'on puisse soulever ici, c'est de savoir en quoi les Idées peuvent servir aux choses sensibles, soit à celles qui sont éternelles, soit à celles qui se produisent et qui périssent. C'est qu'en effet les Idées ne peuvent être, pour les choses sensibles, ni des causes de mouvement, ni des causes d'un changement quelconque. [2] Mais les Idées ne peuvent pas aider davantage à la connaissance des autres choses. Elles ne sont pas la substance des choses sensibles; car, alors, elles devraient être en elles. Elles ne contribuent pas

§§ 1, 2, 3, 4 et 5. Tous ces §§ sont empruntés encore au livre I, ch. VII, §§ 57 et suivants. Je prie encore le lecteur de vouloir bien se reporter aux explications que j'ai antérieurement données, et qui ont été suffisamment développées.

non plus à leur être, puisqu'elles ne sont pas dans les choses qui en participent. Tout au plus, pourrait-on croire qu'elles sont les causes des choses, comme le blanc qui vient se mêler à une chose déjà blanche. Mais il est trop facile de répondre à cet argument qu'Anaxagore a exposé le premier, qu'Eudoxe a répété plus tard avec le même embarras, et que d'autres ont adopté après lui; car, on pourrait sans peine accumuler bien d'autres impossibilités contre cette doctrine.

[3] Les choses sensibles ne peuvent venir des Idées, d'aucune des manières où l'on entend d'ordinaire cette expression. Prétendre que les Idées sont des exemplaires, et que tout le reste des choses en participent, ce ne sont là que des mots vides de sens et des métaphores poétiques. Que veut-on dire en affirmant que l'artiste ne peut rien faire qu'en ayant les yeux fixés sur les Idées? Tout peut exister, tout peut se produire, sans qu'on ait besoin de copier un modèle. Que Socrate existe ou n'existe pas, on peut toujours former un dessin qui lui ressemble. Et ce n'est pas moins évident, Socrate fût-il éternel. [4] Puis, il y aura plusieurs modèles pour une même chose; et, par suite, plusieurs Idées. Pour l'homme, par exemple, les modèles seraient l'animal, le bipède, l'homme en soi, etc. Ajoutez que les Idées seraient des modèles, non pas seu-

lement pour les choses sensibles, mais pour les Idées mêmes. Ainsi, le genre serait le modèle des espèces qui sont rangées sous le genre; et par conséquent, une même chose serait tout ensemble modèle et copie.

[5] On peut encore trouver impossible que la substance soit isolée de ce dont elle est la substance. Et, alors comment concevoir que les Idées, qui sont les substances des choses, peuvent néanmoins en être isolées? Dans le *Phédon,* il est dit en propres termes que les Idées sont les causes de l'existence et de la production des choses. Mais les Idées ont beau exister, les choses ne se produisent pas, s'il n'y a point de moteur qui puisse les produire. D'autre part, il se produit une foule de choses pour lesquelles on n'a pas l'air cependant d'admettre qu'il y ait d'Idées, telles qu'une maison, un anneau, etc.; et ceci montre bien que les choses dont on dit qu'il y a des Idées, existent et se produisent par les mêmes causes qui, sous nos yeux, produisent bien les choses dont nous venons de parler, sans que, cependant, il y ait des Idées pour les produire.

[6] Ainsi, en poursuivant cette discussion sur les Idées, on pourrait, par des arguments encore

§ 6. Ce §, qui termine cette partie de la discussion contre la théorie des Idées, ne se trouve pas dans le livre I, *loc. cit.* Après la critique de la théorie des Nombres, Aristote revient à

plus réguliers et plus pressants, accumuler contre ce système une multitude d'objections, du genre de celles que nous venons de présenter.

CHAPITRE VI

Critique de la théorie des Nombres; diverses manières de comprendre la nature du nombre; explication du nombre mathématique; trois espèces de nombres; opinions des philosophes sur cette question; doctrine particulière des Pythagoriciens; ils font des nombres la substance des choses sensibles; théorie contraire du nombre idéal; théories du nombre appliquées également aux longueurs, aux surfaces et aux solides; réfutation générale de toutes ces doctrines sur les Nombres.

[1] Après avoir discuté ces matières, nous ferons bien de revenir à la théorie des nombres, pour faire voir les conséquences où l'on aboutit, quand on considère les nombres comme des substances séparées, et qu'on les prend pour les causes

la critique de la théorie des Idées, et il la poursuit plus loin, liv. XIII, ch. IX, § 13, et liv. XIV, ch. II et suivants.

§ 1. *Comme des substances séparées.* Voir plus haut, liv. I, ch. V, § 2, la théorie pythagoricienne des Nombres, critiquée à peu près comme elle l'est ici, quoique avec moins de développement. Mais cette indépendance absolue des Nombres et leur séparation ont été soutenues par quelques disciples de Platon, plus encore que par Platon lui-même. — *Les causes premières des choses.* C'est surtout cette partie de la théorie qui peut être attribuée aux Pythagoriciens.

premières des choses. [2] Si le nombre est une nature particulière, et que la substance du nombre ne soit pas autre chose que cette nature même, ainsi qu'on l'avance quelquefois, il y a nécessité qu'il y ait un nombre qui soit le premier, puis un second, qui vient à la suite du premier, chacun d'eux étant d'une espèce différente. Ceci

§ 2. *Si le nombre*... Ici, comme dans une foule d'autres passages, l'exposition d'Aristote manque d'ordre et de clarté, et il est bien difficile de s'en rendre compte. M. Schwegler, suivi en partie par M. Bonitz, voit dans ces §§, y compris le § 5, trois hypothèses : 1° Les unités dont se compose le nombre ne peuvent se combiner; et chaque nombre est séparé de celui qui le suit ou le précède; 2° certaines unités peuvent se combiner entre elles (§ 3) et d'autres ne le peuvent pas; 3° enfin (§ 5) certains nombres se composent d'unités semblables entre elles, et d'autres nombres se composent d'unités différentes. Je ne crois pas que cette division puisse être admise; et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise ne l'autorise pas plus que le texte. J'ai quelque peine à avancer une hypothèse de plus au milieu de toutes ces obscurités; mais, si l'on peut tirer du texte une division précise, ce serait celle-ci : d'abord, chaque nombre peut être regardé comme formant un tout séparé et distinct de tout autre nombre. Dans le nombre ainsi considéré, les unités, qui le forment, peuvent ne pas se combiner entre elles, ou lles peuvent se combiner; ce qui fait alors le nombre qu'on appelle mathématique. Ou bien, dans un même nombre, il y a des unités qui se combinent et d'autres qui ne se combinent pas. Voilà, ce me semble, les divisions principales qu'on peut tirer du texte. En d'autres termes, Aristote ne distingue au fond que le nombre mathématique, qui se forme d'unités semblables ajoutées successivement les unes aux autres, et le nombre idéal, qui forme un tout absolument indépendant : le nombre Deux, par exemple, n'ayant aucun rapport avec le nombre Trois, ni avec les nombres suivants, qui sont indépendants au même titre que lui. Le texte étant ainsi entendu, il n'y aurait que deux divisions, au lieu des trois que reconnaît M. Schwegler. — *Une nature particulière.* C'est le nombre idéal, tandis que le nombre mathématique ordinaire se forme d'unités qui s'ajoutent successivement les unes aux autres. — *Étant d'une espèce*

s'applique, ou directement aux unités, et alors, une unité, quelle qu'elle soit, ne peut pas se combiner avec une autre unité quelconque ; ou bien, toutes les unités, quelles qu'elles puissent être, se combinent successivement avec des unités quelconques, ainsi qu'on le suppose pour le nombre mathématique, puisqu'en effet, dans le nombre mathématique, une unité ne présente point de différence avec une autre unité, en quoi que ce soit.

[3] Ou bien encore, certaines unités se combinent entre elles, tandis que d'autres ne se combinent pas. Par exemple, Deux est le premier nombre après Un, Trois après Deux, et ainsi de suite pour toute la série des nombres. Mais, dans chaque nombre, les unités pourraient se combiner entre elles : et, par exemple, dans la première Dyade, les deux unités qui la forment se combinent entre elles, de même que, dans la première Triade, les unités qui la forment se combinent également ; et ainsi de suite, pour le reste des nombres. Mais les unités qui sont

différente. C'est là le caractère propre du nombre idéal. — *Aux unités,* dont se compose chaque nombre idéal. Ces unités ne se combinent pas plus entre elles que les nombres ne se combinent entre eux. Chaque nombre forme une entité à part.

§ 3. *Ou bien encore.* Ceci peut sembler une explication, et comme une répétition, de ce qui précède, plutôt qu'une division nouvelle. — *Mais, dans chaque nombre.* Il est difficile de comprendre comment le nombre se formerait si les unités qui le composent ne

dans le nombre Deux lui-même, peuvent ne pas se combiner avec les unités du nombre Trois. Et de même, pour tous les nombres subséquents. [4]Aussi, le nombre mathématique se compte après Un, en ajoutant une unité nouvelle Deux après Un, en ajoutant une unité nouvelle à celle qu'on a déjà; Trois se forme en ajoutant une autre unité aux deux précédentes ; et ainsi de suite, par le même procédé. Au contraire, dans le nombre idéal, après Un, Deux est un autre nombre, qui n'emprunte rien à la première unité; Trois est également séparé de Deux, auquel il n'emprunte rien non plus; et ainsi de suite, pour tout autre nombre. [5]Ou bien enfin, il faut dire que, parmi les nombres, l'un est comme la première espèce de nombre dont nous avons parlé; l'autre est le nombre comme le comprennent les mathématiciens; et le troisième est celui dont il vient d'être question en dernier lieu.

pouvaient pas se combiner, de manière à former un tout.

§ 4. *Aussi le nombre mathématique.* C'est le nombre tel qu'on le comprend ordinairement. Le nombre idéal est une création de l'esprit, une conception purement rationnelle. Dans le sens vulgaire du mot, Nombre ne signifie qu'une accumulation d'unités, à la suite les unes des autres, et toutes pareilles entre elles. — *Dans le nombre idéal.* Le texte n'est pas aussi formel; mais il me semble que le sens ne peut pas faire de doute; voir plus haut, § 2.

§ 5. *Ou bien enfin.* Ceci me semble encore un résumé, bien plutôt qu'une division nouvelle. — *La première espèce de nombre...* C'est le nombre idéal. — *Et le troisième.* C'est là ce qui a peut-être autorisé M. Schwegler à reconnaître les trois divisions signalées plus haut.

[6]Autre considération. Ou, il faut que les nombres soient séparés des choses ; ou bien, ils n'en sont pas séparés, et ils sont dans les objets sensibles; non pas tout à fait au sens où nous l'avons expliqué d'abord, mais comme si les choses sensibles étaient formées des nombres qui sont en elles. On peut dire encore que, parmi les nombres, l'un est séparé des choses, et que l'autre ne l'est pas, ou bien que tous le sont.

[7]Telles sont nécessairement les seules manières de comprendre l'existence des nombres. Aussi, les philosophes même qui font de l'unité le principe, la substance et l'élément de toutes choses, et qui tirent le nombre de l'unité et de quelque autre élément, ont-ils adopté presque tous une de ces solutions, excepté celle où l'on affirme que les unités ne peuvent se combiner entre elles. Et cela est tout simple, puisqu'il n'y a pas d'autre point de vue possible, en dehors de ceux que nous avons indiqués. [8]Ainsi donc, les uns disent que ces deux sortes de nombres exis-

§ 6. *Expliqué d'abord.* Voir plus haut, ch. II, §§ 1 et suiv. — *Formées des nombres qui sont en elles.* C'est la pure théorie Pythagoricienne. — *L'un est séparé des choses.* Ce serait le nombre idéal. — *L'autre ne l'est pas.* C'est le nombre mathématique.

§ 7. *Une de ces solutions.* Voir plus haut, § 5. — *Les unités ne peuvent se combiner entre elles.* Cette hypothèse rend, en effet, la formation des nombres absolument impossible.

§ 8. *Ces deux sortes de nombres.* Le nombre arithmétique et le nombre idéal. Cette théorie a peut-être été soutenue par Speu-

tent simultanément, à savoir le nombre qui a antériorité et postériorité, en d'autres termes, les Idées, et le nombre mathématique, qui est à la fois en dehors des Idées et des choses sensibles ; ces deux espèces de nombres étant, d'ailleurs, séparées également des choses que peuvent percevoir nos sens. D'autres philosophes soutiennent que le nombre mathématique tout seul est la première de toutes les entités, et qu'il est séparé des choses sensibles. [9] Quant aux Pythagoriciens, ils ne reconnaissent qu'un seul nombre, le nombre mathématique. Ils ne le séparent pas des choses, il est vrai ; mais ils prétendent en composer toutes les substances sensibles. Et en effet, ils constituent le ciel tout entier avec des nombres, lesquels, nous le reconnaissons, ne sont pas composés d'unités ; mais

sippe ou par Xénocrate ; il est difficile, d'après les trop rares témoignages de l'Antiquité, de savoir précisément à qui elle appartient. — *D'autres philosophes.* Ce sont encore des Platoniciens. La suite semble prouver qu'il ne s'agit pas ici des Pythagoriciens.

§ 9. *Quant aux Pythagoriciens.* Aristote, quand il parle des Pythagoriciens, ne peut faire allusion qu'à ceux qui étaient fort antérieurs à son siècle. De son temps, le Pythagorisme était déjà à peu près disparu, et les traditions principales qui en restaient avaient été recueillies par quelques membres de l'école Platonicienne. — *En composer toutes les substances sensibles.* Voir plus haut, liv. I, ch. v, § 7 ; et au *Traité du Ciel,* liv. III, ch. I, § 16, p. 322 de ma traduction. — *Ne sont pas composés d'unités.* Ces théories des Pythagoriciens ne sont connues que par le témoignage d'Aristote ; et ce qu'il en dit ici est trop peu développé pour qu'on puisse bien juger leur système. Des nombres qui ne sont pas formés d'unités, ne peuvent être que des nombres

ils supposent que les unités peuvent avoir de la grandeur. Toutefois, ils ne semblent pas en état de nous apprendre comment la première unité a pu se former, en ayant une grandeur quelconque. Enfin, il y a tel autre philosophe qui n'admet, pour premier nombre, que le seul nombre idéal ; et quelques-uns prétendent que ce même nombre est précisément le nombre mathématique.

[10] Des dissentiments pareils se produisent, en ce qui regarde la théorie des longueurs, des surfaces et des solides. Tantôt, on distingue les grandeurs mathématiques des grandeurs idéales. Mais parmi ceux qui ne font pas cette distinction, les uns admettent les grandeurs mathématiques et n'en parlent que mathématiquement, et ce sont tous ceux qui ne veulent pas que les Idées soient des nombres et qui nient même l'existence des Idées ; les autres admettent bien les grandeurs mathématiques ; mais ils n'en parlent pas comme de vrais mathéma-

purement idéaux. — *Tel autre philosophe.* Il semble que le philosophe ainsi désigné est Xénocrate, parce que les théories de Speusippe, citées plus haut, liv. VII, ch. II, § 4, sont différentes. — *Quelques-uns.* Soit des Platoniciens, soit des Pythagoriciens.

§ 10. *Des dissentiments pareils.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Tantôt, on distingue.* Ceci ne peut se rapporter qu'à l'école de Platon. — *Et n'en parlent que mathématiquement.* Alexandre d'Aphrodise explique ceci en disant que parler « mathématiquement » des grandeurs, c'est les supposer divisibles à l'infini, tandis que les supposer indivisi-

ticiens, puisqu'ils affirment que toute grandeur ne peut pas se diviser en grandeurs, et que toutes les unités quelconques ne peuvent pas indifféremment composer une Dyade.

[11] Tous les philosophes qui reconnaissent l'unité pour l'élément, et le principe, de toutes choses, conviennent que les nombres sont composés d'unités. Il faut cependant faire exception pour les Pythagoriciens, qui veulent que les éléments des choses aient une grandeur, ainsi qu'on l'a dit plus haut.

[12] D'après ce qui précède, on doit voir quels sont tous les points de vue auxquels on peut étudier les nombres, et l'on peut se convaincre qu'ils se réduisent à ceux que nous avons énumérés. Toutes ces théories sont insoutenables, bien que quelques-unes le soient peut-être encore plus que les autres.

bles est une erreur mathématique. Le contexte prouve que c'est bien là le sens de ce passage.

§ 11. *Ainsi qu'on l'a dit plus haut.* Voir plus haut, § 9. Tout ce § semble n'être qu'une glose, intercalée dans le texte par quelque commentateur.

§ 12. *Toutes ces théories sont insoutenables.* Ce jugement peut sembler bien sévère; et les théories que combat Aristote ne sont pas complètement fausses, bien que sur quelques points elles le soient réellement. C'est une critique un peu exagérée.

CHAPITRE VII

Suite de la critique de la théorie des Nombres; question de savoir si les unités peuvent ou ne peuvent pas se combiner ; les Idées ne peuvent pas être des nombres; de la formation des nombres; réfutation de quelques erreurs; insuffisance de la théorie qui fait sortir tous les nombres de l'unité et de la Dyade indéterminée ; conséquences insoutenables qui en résultent ; difficultés réelles de la théorie des Nombres ; on peut soutenir que les unités sont différentes les unes des autres, ou qu'elles ne présentent aucune différence ; nature particulière des unités dont le nombre se compose; elles sont sans aucune différence; réponse aux systèmes contraires.

[1] La première question que nous ayons à examiner, c'est de savoir si les unités peuvent se combiner entre elles, ou si elles ne le peuvent pas. Au cas où leur combinaison serait reconnue impossible, nous aurions à démontrer, dans lequel des sens divers indiqués par nous, elles ne peuvent pas se combiner. Il est possible,

§ 1. *Si les unités peuvent se combiner entre elles.* Cette question peut paraître subtile, et plus curieuse que nécessaire. Si les unités ne se combinaient pas entre elles, le nombre lui-même deviendrait impossible. Mais en supposant que chaque nombre forme isolément un Tout indépendant, on peut se demander si les unités d'un nombre peuvent se combiner avec celles d'un autre nombre. Cette seconde partie de la question est encore très subtile, mais du moins elle est discutable. — *Qu'aucune unité...* Non pas dans l'intérieur même d'un nombre qu'elle contribue à former, mais d'un nombre à un autre nombre. — *Deux, pris en soi.*

d'abord, qu'aucune unité ne puisse se combiner avec aucune autre unité quelconque. Ainsi, il est possible que les unités qui sont dans le nombre Deux, pris en soi, ne se combinent pas avec les unités qui composent le nombre Trois, pris en soi également. Mais il se peut encore que, de la même façon, les unités qui sont dans chaque premier nombre ne puissent pas non plus se combiner entre elles. [2] Si l'on admet, au contraire, que toutes les unités peuvent se combiner ensemble, et qu'elles ne présentent aucune différence, on a alors le nombre mathématique; il n'y a plus que ce nombre tout seul; et il est impossible que les Idées soient des nombres. En effet, quelle sorte de nombre pourrait bien être l'homme en soi, ou l'animal en soi, ou toute autre Idée? L'Idée est unique pour chaque objet: et, par exemple, il n'y a qu'une seule Idée pour l'homme en soi, de même qu'il n'y a

C'est le nombre idéal, ayant une existence à part des choses sensibles, et des autres nombres, qui le précèdent ou qui le suivent. — *Dans chaque premier nombre*. On voit quel est ici le sens du mot « Premier »; ce mot ne signifie que le nombre pris en soi, le nombre idéal, isolé et indépendant.

§ 2. *On a alors le nombre mathématique*. C'est le nombre ordinaire, qui se forme, comme tout le monde le sait et le croit, de l'addition d'unités qui s'accumulent les unes après les autres. — *Soient des nombres*. M. Bonitz propose une variante, et il ajouterait : « De ce genre »; c'est-à-dire que les Idées ne pourraient être des nombres mathématiques. Aucun manuscrit n'autorise ce changement. — *De telle façon*... Il faudrait ajouter, pour que la pensée fût complète, qu'on suppose l'homme en soi

qu'une seule Idée, mais différente, pour l'animal en soi. Tout au contraire, quand des nombres sont pareils et qu'ils n'offrent entre eux aucune différence, ils sont infinis, de telle façon qu'une Triade quelconque ne représente pas plus l'homme que telle autre Triade indifféremment.

[3] Mais, si les Idées ne sont pas des nombres, il s'ensuit que les Idées ne peuvent pas absolument exister. De quel principe, en effet, pourront-elles venir? Le nombre se forme, dit-on, de l'unité et de la Dyade indéfinie. Ce sont là ce qu'on appelle les principes et les éléments du nombre; mais, sous le rapport de l'ordre, les Idées ne peuvent être, ni antérieures, ni postérieures, aux nombres. [4] D'autre part, si les unités sont incompatibles entre elles, et incompatibles en ce sens qu'aucune ne peut se combiner avec

représenté par la Triade; et alors on se demande comment telle Triade représenterait l'homme en soi plutôt que telle autre. Mais l'expression du texte est trop concise; et il est difficile de se rendre compte de cette pensée, si brusquement introduite.

§ 3. *Dit-on*. J'ai ajouté ces mots, parce qu'il est certain que la théorie, critiquée ici par Aristote, est toute Platonicienne. Le contexte est d'accord avec cette interprétation. — *Ni antérieures, ni postérieures, aux nombres*. Ici encore, la concision est une cause d'obscurité; et l'on ne comprend pas très bien ce que l'auteur a voulu dire. Alexandre d'Aphrodise ne fait guère que répéter le texte, sans l'éclaircir par quelque développement.

§ 4. *Dès lors, il n'est plus possible*.... La chose semble évidente de soi, puisque le nombre mathématique n'est qu'une combinaison d'unités, ajoutées successivement les unes aux autres.

aucune autre, dès lors, il n'est plus possible que ce nombre soit le nombre mathématique. Car le nombre mathématique se compose d'unités qui n'offrent aucune différence entre elles; et toutes les démonstrations qu'on fait sur les nombres supposent une condition de ce genre. Mais ce nombre n'est pas plus le nombre idéal que le nombre mathématique. Car la première Dyade ne pourrait plus se composer de l'unité et de la Dyade indéfinie, non plus que les nombres venant à la suite les uns des autres, et qui sont, comme on le dit, la Dyade, la Triade, la Tétrade, etc. [5] Les unités qui forment la première Dyade sont produites en même temps l'une et l'autre, soit qu'à la manière indiquée par le premier auteur de cette théorie, elles viennent d'éléments inégaux rendus égaux, soit qu'elles se produisent autrement. D'autre part, si l'une des deux unités de la Dyade était antérieure à l'autre, elle devrait être antérieure aussi à la dualité totale composée de ces deux unités; car, lorsque, dans

— *La première Dyade.* C'est-à-dire le nombre Deux, qui précède tous les autres nombres. Mais le nombre ne peut se composer, d'après la définition Platonicienne, de l'unité et de la Dyade indéfinie, puisque la Dyade n'est pas encore. Le raisonnement est le même pour la série des nombres suivants, attendu que la première Dyade leur manque comme elle se manque à elle-même.

§ 5. *Par le premier auteur de cette théorie.* C'est Platon; mais il serait peut-être difficile d'indiquer très précisément celui de ses ouvrages où il expose cette

un tout, telle partie est antérieure et telle autre postérieure, il faut, aussi, que le tout formé de ces parties soit antérieur à l'une et postérieur à l'autre.

[6] Comme d'un autre côté, l'unité en soi est la première, il faut qu'il y ait aussi, pour tout le reste, une première unité; une seconde vient après la première, et une troisième après la seconde; la seconde après la seconde est la troisième après la première. Par conséquent, les unités deviendraient antérieures aux nombres dans lesquels elles se mêlent. Ainsi, dans la Dyade, il y aurait déjà une troisième unité avant même que le nombre Trois ne fût formé; dans la Triade, il y aurait une quatrième unité, et

théorie. Voir plus loin, liv. XIV, ch. IV, § 1. — *A la dualité totale.* Le texte est moins formel.

§ 6. *L'unité en soi.* C'est l'unité idéale, qui, avec la Dyade indéfinie, forme tous les nombres, d'après les théories Platoniciennes; elle précède nécessairement toutes les unités réelles que les choses peuvent présenter; et ce n'est pas elle qui peut former la Dyade. — *Une première unité.* Ce n'est plus l'unité idéale, qui n'entre pas dans la Dyade, puisque c'est avec la Dyade qu'elle doit former tous les nombres. — *Dans lesquels elles se mêlent.* L'expression grecque a quelque chose de contradictoire; et elle pourrait signifier que les unités se composent de nombres, tout aussi bien que le contraire. Mais en fait ce sont les unités qui composent les nombres; et elles n'en sont pas composées. — *Une troisième unité.* L'unité idéale, l'unité en soi, jointe aux deux unités de la Dyade, fait trois unités. L'objection est vraie; mais on peut trouver que toute cette discussion est bien subtile. Aristote semble le reconnaître lui-même, en disant qu'on ne peut pas attribuer cette théorie aux philosophes qu'il réfute, et en se bornant à la signaler, comme une conséquence nécessaire de leur système.

une cinquième dans la Tétrade, avant même la formation de tous ces nombres.

[7] Personne, je le reconnais, parmi ces philosophes n'a pu entendre que les unités étaient incompatibles entre elles à la façon qu'on vient de dire. Mais ce serait là une conséquence très-logique des principes admis par eux, quoiqu'en réalité rien ne soit plus faux. Il est tout simple, en effet, qu'il y ait des unités antérieures et des unités postérieures, du moment qu'il y a une unité première et un premier Un. Il en doit être de même pour les Dyades, du moment qu'on admet une Dyade première; car, après un premier, il est rationnel, bien plus, il est nécessaire qu'il y ait un second; puis un troisième, s'il y a un second, et ainsi de suite pour tout le reste. Mais ce qui est bien impossible, c'est de soutenir ces

§ 7. *A la façon qu'on vient de dire.* C'est donc une erreur qu'ont commise ces philosophes, sans d'ailleurs s'en apercevoir. Les unités sont considérées comme formant chacune une substance en soi, indépendante de toute autre, ici d'abord l'unité en soi, puis la Dyade en soi, puis la Triade, etc., etc. — *Des unités antérieures.... postérieures.* Dans les nombres ordinaires, Un vient avant Deux, Deux avant Trois, et ainsi de suite, tandis que, pour les nombres idéaux, ils sont absolument isolés, de telle façon qu'on ne peut pas dire que l'un précède l'autre, ou qu'il le suive. — *Une unité première.* C'est l'unité prise d'une manière abstraite et générale. — *Un premier Un.* C'est un objet quelconque considéré comme le premier terme d'une série, qui se poursuit plus ou moins loin : un premier homme par exemple, puis un second homme; puis un troisième, etc. — *Une première unité.* C'est l'unité en soi des Platoniciens; puis, après l'unité en soi, viendrait la Dyade en soi, qui, à son tour, serait première,

deux assertions à la fois, à savoir qu'il y a une première unité en soi, puis une seconde après l'Un en soi, et qu'il y a aussi une première Dyade. Or, ces philosophes disent bien que l'unité et l'Un sont les termes premiers; mais ils ne parlent, ni de second, ni de troisième. Ils parlent bien aussi d'une première Dyade; mais ils ne disent rien, ni d'une seconde, ni d'une troisième.

[8] Évidemment encore, si les unités ne peuvent jamais se combiner, il ne peut non plus jamais y avoir, ni de Dyade en soi, ni de Triade en soi, non plus qu'aucun des autres nombres. En effet, soit que les unités ne présentent aucune différence entre elles, soit qu'elles diffèrent chacune à chacune, il n'en est pas moins nécessaire que le nombre se forme, et se compte toujours, par addition. Par exemple, Deux se compose, après Un, par l'addition d'une unité nouvelle; Trois se forme par l'addition d'Un à Deux, et Quatre de même, etc.

en tant que première Dyade, etc. — *Une première Dyade.* Il ne peut pas y avoir de première Dyade, puisqu'avant elle il y a déjà l'unité en soi, qui est seule absolument à être première. — *Ils ne parlent, ni de second....* Ce serait, en effet, chose impossible, si les unités ne peuvent se combiner entre elles, et si chacune doit rester à part de toutes les autres.

§ 8. *Si les unités ne peuvent jamais se combiner.* Comme on le suppose dans le système Platonicien, au dire d'Aristote. Il semble que cette objection rentre dans la précédente, et ne s'en distingue pas assez. — *Soit qu'elles diffèrent chacune à chacune.* Comme le veulent les Platoniciens, dans les théories qu'Aristote leur impute.

[9]Ceci étant de toute évidence, il est bien impossible que les nombres s'engendrent, comme ces philosophes prétendent les engendrer, avec la Dyade et l'Unité; car la Dyade est une partie de la Triade, comme Trois est une partie de Quatre; la même remarque s'appliquant à toute la série des nombres. Mais c'est de la première Dyade et de la Dyade indéfinie qu'on voulait faire venir le nombre Quatre, la Tétrade; c'est-à-dire qu'il y a deux Dyades indépendamment de la Dyade en soi. [10] Mais si cela n'est pas, la Dyade en soi est alors une partie de la Tétrade; et il faudra qu'une autre Dyade, isolée aussi, s'ajoute à la première. Or, cette Dyade se composera toujours de l'unité en soi et d'une autre unité. Si cela est vrai, il est impossible, par cela même,

§ 9. *Comme ces philosophes.* Ce sont encore les Platoniciens. — *Avec la Dyade.* Indéfinie; voir plus haut, liv. I, ch. VII, §§ 46 et suivants. — *La Tétrade.* J'ai hasardé ce mot, qui se comprend avec la paraphrase dont je l'ai accompagné, et qui a l'avantage de la concision. Ce mot a déjà été employé quelquefois. — *Deux Dyades.* Le nombre Quatre ne se composerait pas alors de quatre unités; il se composerait de deux Dyades; mais on ne voit pas pourquoi, si l'on crée une unité de Dyades, on ne créerait pas aussi une unité de Tétrades, c'est-à-dire une entité séparée et indépendante pour chaque nombre.

§ 10. *Si cela n'est pas.* C'est le sens qu'adoptent MM. Bonitz et Schwegler, d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; mais quelques éditeurs ont modifié ce sens, par un simple changement de ponctuation : « Si la « Dyade en soi n'est pas une par- « tie de la Tétrade, etc. » — *Cette Dyade ne forme qu'une seule unité.* La Dyade, indépendante et de l'unité et des nombres qui la suivent, forme à elle seule une unité, et non pas une dualité

que la Dyade indéfinie soit l'autre élément de Quatre; car en fait, cette Dyade ne forme qu'une seule unité, et non pas une Dyade déterminée et réelle.

[11] De plus, comment, outre la Triade en soi, outre la Dyade en soi, d'autres Triades, ou d'autres Dyades, pourront-elles exister? Comment se composeront-elles avec des unités dont les unes seraient antérieures, et les autres postérieures? Tout ce système n'est qu'une pure illusion; et il ne peut y avoir, ni Dyade en soi, ni Triade en soi. Il faudrait bien, cependant, qu'il y en eût, si les éléments des nombres sont vraiment l'Unité et la Dyade indéterminée. Ces conséquences étant insoutenables, il est impossible aussi de soutenir que ce soient là les principes véritables des nombres.

[12]On le voit donc, si l'on prétend que les unités sont toujours différentes les unes des autres, quelles qu'elles soient, voilà les difficultés qu'on

réelle. — *Déterminée et réelle.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 11. *Pourront-elles exister?* La Dyade en soi, la Triade en soi sont uniques comme le sont toutes les Idées; il n'y en a donc qu'une seule; et, dans la réalité, il n'y a plus de dualité, ou de trinité possible. A cette critique, le Platonisme répondrait peut-être par la théorie de la Participation; mais Aristote a réfuté déjà cette autre théorie, liv. I, ch. VI, § 6. — *Dont les unes seraient antérieures.* Le texte n'est pas aussi explicite. — *L'Unité et la Dyade indéterminée* C'est la théorie Platonicienne.

§ 12. *Dans cette théorie restreinte.* Le texte n'est pas aussi formel; mais cette addition res-

soulève nécessairement, outre bien d'autres difficultés analogues à celles-là. Que si l'on dit seulement que les unités sont différentes d'un nombre à un autre, et que celles-là seules ne présentent point de différence entre elles qui sont dans le même nombre, on retrouve, dans cette théorie restreinte, à peu près toutes les difficultés que nous venons de signaler. [13] Ainsi, dans la Décade en soi, il y a dix unités. Et en effet, la Décade se compose tout aussi bien de ces dix unités, que de deux Pentades, ou deux fois Cinq. Mais, comme cette Décade en soi n'est pas un nombre quelconque ordinaire, et qu'elle n'est pas composée de Pentades prises au hasard, pas plus qu'elle ne l'est d'unités arbitraires, il faut

sort de tout ce qui précède et de ce qui suit. — *Que nous venons de signaler*. Même remarque.

§ 13. *Dans la Décade en soi....* Aristote veut prouver que, dans un même nombre, les unités diffèrent entre elles aussi bien que dans des nombres différents. Il compare donc la Décade et les deux Pentades en soi, dont les unités diffèrent nécessairement. Si les unités de la Décade et des deux Pentades diffèrent, il en conclut que les unités mêmes de la Décade doivent différer également entre elles, et qu'elles ne forment pas l'unité idéale de la Décade en soi, que leur attribuent les Platoniciens. C'est là, je crois, le sens général de ce passage; mais, comme M. Bonitz, je puis douter que j'aie bien compris la pensée d'Aristote, qui ici, comme dans bien d'autres passages, a le tort de ne pas s'expliquer assez clairement. — *Deux Pentades*. J'ai cru pouvoir adopter ce mot de Pentade, formé tout à fait comme celui de Décade sanctionné par l'usage. — *Ou deux fois Cinq*. Ceci n'est pas dans le texte; et c'est une simple paraphrase, que j'ajoute pour plus de clarté. — *N'est pas un nombre quelconque ordinaire*. J'ai ajouté le dernier mot. La Décade en soi se compose de dix unités, idéales comme elle. —

nécessairement que les unités, comprises dans cette Décade, présentent des différences entre elles. Si, en effet, elles ne diffèrent pas les unes des autres, les deux Pentades ne différeront pas non plus dans la Décade qu'elles forment. Mais comme les deux Pentades diffèrent entre elles, les unités de la Décade différeront également. [14] Si les unités diffèrent, n'y aura-t-il pas d'autres Pentades, d'autres nombres Cinq, dans la Décade? Ou bien n'y aura-t-il que ces deux nombres Cinq exclusivement? S'il n'y en a pas, c'est inconcevable; et s'il y en a, quelle sera la nouvelle Décade qu'ils formeront? Il n'y a pas, dans la Décade, une autre Décade possible en dehors d'elle. Il faut tout aussi nécessairement que la Tétrade ne se compose pas de Dyades

Présentent des différences entre elles. C'est-à-dire que ces unités sont distinctes les unes des autres, et ne forment pas toutes ensemble la Décade en soi, qui, dans le système Platonicien, n'est elle-même qu'une unité idéale. — *Comme les deux Pentades diffèrent entre elles....* En divisant la Décade en deux fois Cinq, la Pentade forme une unité différente de celle de la Décade entière, et différente de chacune des dix unités qui forment la Décade elle-même. Donc les unités de la Décade ne se confondent pas davantage, dans l'unité factice que crée la théorie des Idées.

§ 14. *Si les unités diffèrent*. Ce sont les unités de la Décade en soi. Du moment qu'elles sont différentes et distinctes, elles peuvent composer, par diverses combinaisons, d'autres Pentades que les deux dont la Décade est formée. — *C'est inconcevable*. M. Bonitz remarque qu'Aristote ne dit pas pourquoi cette supposition est absurde. — *La Tétrade*. Ce nouvel exemple n'était peut-être pas nécessaire; car il est évident que ce qui vient d'être démontré du nombre Dix et du

quelconques; car, à entendre nos philosophes, c'est la Dyade indéterminée qui, en prenant la Dyade déterminée, a composé deux Dyades; et c'est par cette adjonction qu'elle a pu faire Deux.

[15] D'autre part, comment concevoir que la Dyade puisse être une nature distincte, indépendamment des deux unités qui la composent? que la Triade soit aussi quelque chose, en dehors des trois unités qui la forment? Ou bien, l'un participera de l'autre, en ce même sens où l'Homme-blanc est quelque chose en dehors du blanc et en dehors de l'homme, tout en participant de chacun d'eux; ou bien, l'un ne sera qu'une différence de l'autre, comme l'homme est quelque chose en dehors de l'animal et du bipède.

nombre Cinq, s'applique également à tous les autres nombres, Trois, Quatre, Six, Sept, etc. — *Nos philosophes.* Les partisans de la théorie des Idées.

§ 15. *L'un participera de l'autre.* L'expression est bien vague, et l'auteur aurait dû la préciser davantage. « L'un », c'est l'unité factice de la Triade ou de la Dyade en soi; « l'autre », ce sont les unités qui forment, ou la Triade, ou la Dyade. Le mot de « Participation » appartient à la langue de la théorie des Idées, et non à celle d'Aristote. « Participer » ne semble indiquer ici que la notion d'une relation quelconque entre les deux termes. — *L'Homme-blanc.* L'auteur distingue entre cette énonciation multiple, l'Homme-blanc, et ces énonciations simples, d'un côté l'Homme; et, de l'autre côté, Blanc. Ces énonciations participent les unes des autres, puisque la première reproduit les deux termes réunis, et que les secondes en reproduisent chacune un. — *Qu'une différence de l'autre.* L'Homme est une différence de Bipède; et le Bipède est une différence de l'Animal. Tout cela doit paraître bien subtil.

[16] Il y a, de plus, des choses dont l'unité résulte d'un contact; pour d'autres, l'unité vient d'un mélange; pour d'autres encore, elle vient de la position. Or rien de tout cela ne pourrait s'appliquer aux unités dont se composent la Dyade et la Triade. Mais, de même que deux hommes ne forment pas une unité en dehors de tous deux, de même la séparation est également nécessaire pour ces unités. Ce n'est pas, d'ailleurs, parce qu'elles sont indivisibles que les unités présentent une différence avec les deux hommes. Les points également sont indivisibles; et cependant, la Dyade que deux points peuvent former, n'est rien en dehors et indépendamment de ces deux points.

§ 16. *Il y a, de plus, des choses....* Aristote continue ses objections contre la théorie qui suppose que les nombres ont une existence séparée de celle des choses; et il essaie de démontrer que les unités, dont le nombre est formé, ne peuvent, en aucune manière, posséder une individualité indépendante; il n'y a pour elles ni contact, ni mélange, ni position, toutes conditions qui seraient indispensables, et qu'elles n'offrent pas. — *De même que deux hommes....* L'exemple est frappant, parce qu'il est familier et ordinaire; chacun peut en juger sans peine. — *La séparation.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Avec les deux hommes.* J'ai cru devoir faire cette addition, qui me paraît indispensable. « Les Hommes, pourrait-on dire, sont divisibles, et les unités ne le sont pas; et ainsi l'exemple cité n'est pas applicable. » Aristote va au-devant de cette objection, en disant que les points aussi sont indivisibles, comme les unités, et que, cependant, la Dyade des deux points n'a pas pour cela une existence indépendante et séparée. On peut trouver encore ici que toute cette discussion est bien subtile, comme les précédentes.

[17] Il ne faut pas non plus oublier de remarquer que les Dyades peuvent être antérieures et postérieures, de même que le peuvent être également tous les autres nombres ordinaires. Car, si l'on suppose que les deux Dyades qui forment le nombre Quatre sont simultanées l'une à l'autre, il n'en est pas moins vrai qu'elles sont antérieures aux Dyades qui entrent dans la composition du nombre Huit, et que, de même que la Dyade en soi les a produites, de même elles produisent à leur tour les deux Tétrades, les deux fois Quatre, qui sont dans ce nombre Huit en soi. Par conséquent, si la première Dyade est une Idée, il faut aussi que ces nouvelles Dyades soient des Idées de certaine espèce. [18] Le même raisonnement s'appliquerait aux unités simples, puisque les unités qui sont dans la première Dyade, engendrent les quatre autres, qui composent le nombre Quatre. De cette façon, toutes les

§ 17. *Que les Dyades....* Dans le système Platonicien, et au point de vue de la théorie des Idées, Platon prétend, selon Aristote, que les nombres sont séparés les uns des autres, comme ils le sont des choses, et qu'ils forment chacun une entité distincte. Aristote répond qu'entre les Dyades, qui sont censées composer les nombres, il y a, tout au moins, un rapport d'antériorité et de postériorité. — *Ordinaires.* J'ai ajouté ce mot. — *La Dyade en soi.* J'ai ajouté : « En soi ». — *Ce nombre Huit en soi.* Même remarque.

§ 18. *Aux unités simples.* Le texte dit seulement : « Aux unités ». J'ai ajouté Simples, pour distinguer les deux premières unités qui forment la Dyade, des unités factices que forment, à ce que prétendent les Platoniciens, la Dyade, la Triade, la Tétrade,

unités deviennent des Idées, et alors l'Idée se compose d'Idées. Ce qui n'est pas moins évident, c'est que les objets dont ce seront là les Idées, seront alors des composés, et qu'on arrivera, par exemple, à dire que les animaux se composent d'animaux, et s'il y a des Idées d'animaux, ces Idées seront formées d'animaux aussi.

[19] D'une manière générale, admettre que les unités diffèrent d'une façon quelconque, c'est tout ensemble une erreur et une fiction; et par ce mot de fiction, j'entends qu'on fait violence à l'hypothèse même qu'on soutient. En effet, il est évident qu'une unité ne peut différer d'une autre unité, ni en quantité, ni en qualité, et que nécessairement tout nombre ne peut être qu'égal ou inégal. Or, cela est vrai surtout pour le nombre formé d'unités. Donc, le nombre qui n'est, ni plus grand, ni plus petit, est égal. Par suite, les choses égales, et, d'une manière absolue, les choses qui ne présentent pas de différence entre elles, sont pour nous identiques, quand il s'agit de nombre. S'il n'en était pas ainsi, les Dyades

etc. — *L'Idée se compose d'Idées.* Ce que n'admet pas l'École Platonicienne, puisque chaque Idée a une existence indépendante et séparée. — *Les animaux se composent d'animaux.* Ce qui est, pour Aristote, une hypothèse absurde et insoutenable.

§ 19. *Admettre....* Comme le font les Platoniciens. — *Les unités.* Qui entrent dans la composition d'un nombre quelconque. — *De la Décade en soi.* J'ai adopté la leçon qui est proposée par M. Bonitz et par M. Schwegler, et qu'il est possible de tirer aussi

mêmes qui entrent dans la composition de la Décade en soi, tout égales qu'elles sont, ne seront plus sans différence entre elles; car, quelle cause pourrait-on alléguer pour affirmer qu'elles ne présentent aucune différence ?

[20] De plus, si toute unité et une autre unité quelconque, jointes ensemble, font deux unités, l'unité empruntée de la Dyade en soi et l'unité empruntée de la Triade en soi, formeront une Dyade composée d'unités différentes ; et alors, cette Dyade nouvelle sera-t-elle antérieure, ou postérieure, à la Triade? Ce qui semble le plus admissible, c'est qu'elle doit nécessairement lui être antérieure; car, des deux unités, l'une est en même temps dans la Triade, et l'autre est en même temps dans la Dyade.

[21] Pour nous, nous affirmons d'une manière générale qu'Un et Un font toujours Deux, que d'ailleurs les deux objets soient égaux ou iné-

du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 20. *L'unité empruntée de la Dyade en soi*. Ceci est une hypothèse, et l'on suppose que deux unités quelconques formant toujours une Dyade, on pourra emprunter une unité à la Dyade et une autre unité à la Triade, afin de former une Dyade, où les unités seront nécessairement différentes les unes des autres. — *Cette Dyade nouvelle*. J'ai ajouté l'épithète, pour que la pensée fût exprimée plus clairement. D'ailleurs, j'emprunte encore ce sens au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 21. *Les deux objets*. Le texte dit simplement : « Les objets » et il ne les désigne que par un adjectif neutre au pluriel. Il n'y a jamais ici que deux objets; mais ces deux objets peuvent varier à l'infini. Alexandre d Aphrodise eût préféré que, dans les exem-

gaux : par exemple, le bien et le mal, l'homme et le cheval. Mais les philosophes qui adoptent le système contraire, n'admettent même pas que les unités forment une Dyade. Soutenir que le nombre Trois n'est pas plus fort que le nombre Deux, ce serait déjà bien étonnant ; mais si le nombre Trois est plus fort, il est clair aussi qu'il y a dans la Triade un nombre égal à Deux; et ce nombre Deux dans la Triade ne présente aucune différence avec le nombre Deux qui forme la Dyade. Or, cette égalité n'est plus possible, si un nombre est le premier, et qu'un autre nombre soit le second; et par suite, les Idées ne peuvent pas non plus être des nombres.

[22] Du reste, c'est là ce que peuvent dire avec raison ceux qui admettent la différence des unités entre elles, afin qu'elles puissent être des Idées, comme on l'a expliqué plus haut; car l'Idée est

ples cités, l'auteur eût comparé deux objets de même espèce, par exemple des morceaux de bois, plutôt que des objets d'espèces différentes, comme l'homme et le cheval. — *Le système contraire*. Le texte n'est pas aussi formel. — *Forment une Dyade*. Je tire ce sens du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. Dans le système Platonicien, une Dyade ne se forme pas de deux unités; mais elle se forme de l'unité et de la Dyade indéfinie. — *N'est plus possible*. Il faudrait ajouter, comme le fait Alexandre d'Aphrodise : « En admettant l'hypothèse Platonicienne. » — *Si un nombre est le premier*. Il semble que ce serait l'Unité qu'il faudrait dire, plutôt que le nombre.

§ 22. *Plus haut*. Voir liv. I, ch. VII, § 46. — *L'Idée est toujours Une*. Dans le système Platonicien, toute idée est unique; et elle ne perd rien de cette unité, en se communiquant aux objets sans nombre qui y participent. — *Nos philosophes*. C'est-à-dire, les Platoniciens ; le texte est,

toujours Une. Si, d'ailleurs, les unités sont sans différence entre elles, les Dyades et les Triades n'en présenteront pas non plus. Voilà comment nos philosophes sont nécessairement amenés à prétendre que, quand on compte Un, Deux, etc., on n'ajoute pas une unité au nombre qu'on a déjà. C'est qu'en effet la génération des nombres ne viendrait plus alors de la Dyade indéterminée, et l'Idée n'est plus possible; puisque, de cette façon, il y aurait une Idée dans une autre Idée, et toutes les Idées ne seraient que des parties d'une seule Idée.

23 En partant de leur hypothèse, ils ont raison de parler comme ils le font; mais, d'une manière absolue, ils sont dans l'erreur; car ils renversent ici bien des choses, et ils doivent au moins convenir qu'il y a quelque difficulté à savoir si,

d'ailleurs, moins précis; et il se sert seulement d'un pronom démonstratif. — *De la Dyade indéterminée.* C'est la théorie de Platon, qui fait naître la série indéfinie des nombres de l'unité à laquelle se joint la Dyade indéterminée; voir le *Parménide* de Platon, traduction de M. Victor Cousin, p. 41 et suiv. — *Une Idée dans une autre Idée.* Ce que ne peut admettre le système Platonicien, qui soutient l'unité et l'indépendance absolue de chaque Idée. Ce serait ici l'Idée de la Dyade qui serait dans l'Idée de la Triade; et ainsi de suite.

§ 23. *Ils renversent ici bien des choses.* Ceci veut dire, selon Alexandre d'Aphrodise, que les Platoniciens méconnaissent les vérités mathématiques les plus évidentes. — *Nous ne faisons que des divisions.* Comme les Platoniciens le prétendent, et peut-être aussi les Pythagoriciens, qui voudraient faire sortir tous les nombres de la Décade. — *Aussi est-il assez ridicule.* Alexandre d'Aphrodise commente ainsi ce

lorsque nous comptons Un, Deux, Trois, nous ajoutons successivement quelque chose, ou si au contraire nous ne faisons que des divisions. En fait, nous faisons les deux choses à la fois; et aussi, est-il assez ridicule de faire de cette différence une si grande différence de substance.

passage : « Aussi est-il assez « ridicule de faire sortir, d'une « question superficielle comme « celle-là, cette conséquence que « chaque nombre est une Idée et « une substance en soi. » M. Bonitz trouve avec raison que le texte, tel que nous l'avons, se prête mal à cette interprétation, qui cependant est encore la meilleure.

CHAPITRE VIII

De la différence du nombre et de l'unité ; rapports des unités entre elles ; erreur de la théorie des Idées et de la théorie des êtres mathématiques ; citation de Platon ; on ne peut identifier le nombre idéal et le nombre mathématique ; réfutation des théories des Pythagoriciens ; le nombre ne peut pas être séparé des choses comme on le prétend ; objections diverses ; de la nature de l'unité, prise pour principe des nombres ; les Pythagoriciens ont eu tort de vouloir étudier à la fois les êtres mathématiques et les universaux ; ils en arrivent à faire le nombre Deux antérieur au nombre Un.

[1] Entre toutes les questions qu'il serait bon d'éclaircir, la première, c'est d'expliquer ce que peut être la différence dans le nombre et dans l'unité, si toutefois une différence de ce genre est réelle. Nécessairement, elle ne peut porter que sur la quantité, ou sur la qualité. Or, ni l'une ni l'autre de ces alternatives ne semble possible ; ou du moins, la différence n'est possible en quantité que s'il s'agit d'un nombre. Évidemment, si

§ 1. *Dans le nombre et dans l'unité.* L'expression du texte est assez obscure ; et l'on pourrait comprendre, tout d'abord, qu'il s'agit d'une différence entre le nombre et l'unité. M. Schwegler, d'après Alexandre d'Aphrodise, fait remarquer que ce serait là une erreur, et que la différence dont il est question dans ce passage, est seulement la différence qui peut exister entre les nombres les uns par rapport aux autres, et la différence qui peut exister entre les unités. Tout le contexte, d'ailleurs, est d'accord

les unités aussi différaient, de l'une à l'autre, en quantité, alors un nombre pourrait différer d'un autre nombre, tout en lui étant égal, cependant, par le total de ses unités. Et puis encore, est-ce que les premières unités sont plus grandes, ou plus petites, que les autres ? Ou bien est-ce que ce sont les unités qui viennent ensuite qui s'accroissent, ou qui, au contraire, diminuent ? [2] Toutes ces conséquences sont insensées. Mais il ne se peut pas non plus que les unités diffèrent, de l'une à l'autre, en qualité ; car elles ne peuvent subir aucune modification ; et nos philosophes reconnaissent que, pour le nombre, la qualité ne peut venir qu'après la quantité. Encore une fois, cette différence de qualité ne pourrait venir pour les unités, ni de l'unité première, ni de la Dyade. L'unité première n'a pas de qualité ; et la Dyade n'a que la qualité de produire la quantité, puis-

avec cette explication. — *Ni l'une ni l'autre de ces alternatives.* Le texte n'est pas aussi formel. — *De l'une à l'autre.* J'ai ajouté ces mots pour éclaircir la pensée.

§ 2. *Sont insensées.* L'expression grecque n'est pas moins forte ; et elle s'adresse plutôt aux hypothèses attribuées gratuitement par Aristote à ses adversaires, qu'aux théories mêmes que ces adversaires soutiennent. Les conséquences sont absurdes sans doute ; mais ce ne sont pas les Platoniciens eux-mêmes qui les tirent de leurs principes. — *Elles ne peuvent subir aucune modification.* Parce qu'elles sont indivisibles, dit Alexandre d'Aphrodise. — *La qualité de produire la quantité.* J'ai suivi la leçon donnée par quelques manuscrits, et qu'adoptent MM. Bonitz et Schwegler. — *Puisque c'est elle...* Sous-entendu : « D'après les Platoniciens », qu'Aristote veut critiquer.

que c'est elle qui, par sa nature même, est cause de la multiplicité des êtres.

[3]Si, en ceci, il en peut être autrement de quelque façon que ce soit, c'est dès le début qu'il faudrait surtout le dire; et, en traitant de la différence des unités entre elles, ce qu'il faut expliquer avant tout, c'est la nécessité même de cette différence. Si ce n'est pas comme nous qu'on la comprend, alors comment la comprend-on? Ainsi donc, dès que l'on admet que les Idées sont des nombres, il en résulte évidemment que les unités ne peuvent jamais se combiner entre elles, et qu'il est impossible qu'elles ne se combinent pas, les unes avec les autres, d'aucune des deux manières indiquées.

[4] D'ailleurs, ce que d'autres philosophes disent des nombres n'est pas plus admissible; je veux parler de ceux qui, tout en niant l'existence des Idées, soit leur existence absolue, soit leur existence comme nombres, n'en soutiennent pas

§ 3. *Il en peut être autrement.* C'est-à-dire, si les unités peuvent présenter quelque différence entre elles. — *C'est dès le début.* Cette pensée n'est pas très claire. — *Comme nous.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Des deux manières indiquées.* Sans doute, en quantité et en qualité; voir le § 1.

§ 4. *D'autres philosophes.* Alexandre d'Aphrodise ne nous apprend pas quels sont précisément ces philosophes; mais, dans d'autres passages, il semble attribuer cette théorie à Xénocrate et à Speusippe; voir plus loin, ch. IX, § 10, et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, p. 761, lig. 31. M. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 118 et 338, n'attri-

moins l'existence des êtres mathématiques, et qui, croyant que les nombres sont les principes des êtres, trouvent l'origine de tous les nombres dans l'unité en soi. D'abord, il est absurde de supposer qu'il y a un Un premier antérieurement à tous les Uns, comme le disent ces philosophes, et qu'il n'y a pas une Dyade première antérieure à toutes les Dyades, une Triade première antérieure à toutes les Triades; car, de part et d'autre, les raisons sont absolument les mêmes. [5] Si c'est bien là ce qu'est le nombre, et si l'on admet le nombre mathématique tout seul, l'unité en soi ne peut plus être, dès lors, le principe des nombres; car il faudrait nécessairement que ce Un là, tel qu'on le fait, fût bien différent des autres unités. Si cet Un existe en effet, il faut qu'il y ait aussi une Dyade première entre les Dyades; et qu'il en soit de même pour toute la suite des autres nombres.

bue ces théories qu'au seul Speusippe. — *Antérieurement à tous les Uns.* Cette formule assez singulière est la traduction littérale du texte. Alexandre d'Aphrodise semble en avoir été étonné également, et il donne une explication grammaticale de ces mots, qui sans doute n'étaient pas ordinaires. D'ailleurs « Uns » ne veut dire ici autre chose que «Unités».

§ 5. *L'unité en soi ne peut plus être..... le principe des nombres.* Alexandre d'Aphrodise en donne pour raison que tout principe doit différer de ce qui le suit, et qu'à ce titre l'unité ne peut composer les nombres mathématiques, puisque, dans ces nombres, il n'y a pas de différence entre les unités. On peut trouver que la suite du contexte semble dire tout le contraire. — *Une Dyade première entre les Dyades.* Ceci ne paraît être qu'une répétition du § précédent.

6 Mais, si l'unité est le principe des nombres, il faut d'autant plus nécessairement qu'il en soit des nombres ainsi que le disait Platon, et qu'il y ait une première Dyade, une première Triade, et qu'alors les nombres ne puissent jamais se combiner les uns avec les autres. Pourtant, si l'on persiste à admettre ces dernières assertions, les conséquences absurdes qui en sortent ne sont pas moins nombreuses, ainsi que nous l'avons fait voir. Il faut bien, de toute nécessité néanmoins, qu'il en soit de l'une ou de l'autre façon; mais s'il n'en est, ni d'une façon ni de l'autre, il s'ensuit que le nombre ne peut pas être quelque chose de séparé.

7 De tout cela, il doit ressortir évidemment

§ 6. *Ainsi que le disait Platon.* Il serait difficile d'indiquer précisément le passage des dialogues Platoniciens auquel ceci se rapporte; voir le *Parménide*, traduction de Victor Cousin, p. 41 et suiv. — *Qu'il y ait une première Dyade.* C'est-à-dire une Dyade en soi, séparée de toutes les dualités réelles, et également séparée de la Triade. — *Jamais se combiner entre eux.* D'après cette théorie, que combat toujours Aristote, et avec pleine raison, chaque nombre forme une unité à part, et son type premier est une Idée éternelle. — *Ainsi que nous l'avons fait voir.* Plus haut ch. VII, § 7; et aussi liv. I, ch. VII, § 44. — *De l'une ou l'autre façon.* Soit d'après la pure théorie Platonicienne, soit d'après la théorie de Platon, altérée par quelques-uns de ses disciples, qui, niant l'existence des Idées, ont admis celle des êtres mathématiques. — *Il s'ensuit.....* Il ne parait pas que cette conclusion sorte bien rigoureusement de ce qui précède. — *Le nombre ne peut pas être quelque chose de séparé.* C'est la théorie d'Aristote, et la théorie vraie, que cette discussion prolongée contre les doctrines contraires a contribué à faire triompher.

§ 7. *La troisième explication.* Celle qui est attribuée à Xéno-

que la troisième explication est la plus mauvaise de toutes, à savoir celle qui identifie le nombre idéal avec le nombre mathématique. Ce dernier système contient alors à lui seul nécessairement deux erreurs : d'abord, de cette manière, il n'y a plus de nombre mathématique; et ensuite, outre les hypothèses propres qu'on admet, on est forcé encore de répéter, en les exagérant, les théories de ceux qui prétendent que le nombre se confond avec les Idées.

8 Quant au système des Pythagoriciens, il offre moins de difficultés que ceux dont nous venons de parler; mais il en présente aussi quelques autres, qui ne sont qu'à lui. Ainsi, en ne supposant pas le nombre séparé des choses, on évite sans doute bien des impossibilités; mais il est toujours impossible d'admettre que les corps soient composés de nombres, et que le nombre qui compose les corps soit le nombre mathéma-

crate et à Speusippe. — *D'abord..... ensuite.* Le texte n'est pas aussi formel; mais il me semble que les deux erreurs sont, à la fois, de détruire le nombre mathématique, et d'exagérer encore la théorie des Idées, qu'Aristote juge complètement fausse.

§ 8. *Quant au système des Pythagoriciens.* On peut voir ce qu'Aristote a déjà dit du système des Pythagoriciens sur les nombres, ch. VI, §, et liv. I ch. V, § 7. — *Que les corps soient composés de nombres.* C'est la doctrine exposée déjà plus haut, liv. I, ch. VII, § 25. — *D'abord, il n'est pas vrai.* L'objection n'est pas très claire, parce qu'elle est présentée d'une manière trop concise. Les unités, dont le nombre mathématique se compose, sont nécessairement indivisibles, d'après le système Pythagoricien; or comment, avec des indivisibles, serait-il possible de composer des corps qui

tique. D'abord, il n'est pas vrai qu'il y ait des grandeurs indivisibles ; et en supposant, à toute force, qu'il y en ait, on ne peut pas dire que, du moins, les unités aient une grandeur quelconque. Mais, comment une grandeur pourrait-elle se composer d'indivisibles? Néanmoins, le nombre mathématique est composé d'unités. Or, ces philosophes prétendent que les nombres sont les choses elles-mêmes ; et ils adaptent leurs spéculations aux corps réels, comme si les corps étaient composés de nombres. [9] De plus, puisque le nombre qui constitue les êtres est, à ce qu'on assure, quelque chose qui existe en soi, il doit nécessairement se présenter sous une des formes que nous avons étudiées plus haut. Or, il ne peut être d'aucune de ces manières ; et par conséquent, il est bien évident que la nature du nombre n'est pas du tout celle que lui prêtent

sont toujours des grandeurs divisibles? — *Comment une grandeur.....* La grandeur ici, c'est le corps, que les Pythagoriciens prétendent constituer avec des nombres. — *Ils adaptent leurs spéculations.* Voir la même critique, plus haut, liv. I, ch. v, § 4.

§. 9. *Sous une des formes que nous avons étudiées plus haut.* Dans tout le cours de ce chapitre, où Aristote a critiqué successivement la théorie de Platon, celle de Xénocrate et de Speusippe, et celle des Pythagoriciens. — *Qui existe en soi.* Cette critique peut bien encore s'adresser à la théorie Pythagoricienne, puisqu'en faisant des nombres l'élément constitutif des corps, elle suppose nécessairement que l'élément est distinct des corps qu'il forme ; mais il semble que la fin du § ne peut plus s'appliquer aux Pythagoriciens, puisque, de l'aveu même d'Aristote, ils n'ont jamais admis que le nombre fût séparé des choses. — *Certains philosophes.* Ce ne sont pas les Pythagoriciens, d'après ce qui

certains philosophes, quand on fait le nombre séparé des choses.

[10] On peut se demander encore si chaque unité vient du Grand et du Petit, qui ont été rendus égaux, ou si telle unité vient du Petit, tandis que telle autre unité vient du Grand. Si ce dernier cas est le vrai, chaque unité ne se compose plus de tous les mêmes éléments; et les unités ne sont plus sans différence entre elles, puisque, pour l'une, c'est le Grand qui est l'élément, et que, pour l'autre, c'est le Petit, lequel par sa nature est cependant le contraire du Grand. Et puis encore, de quelle espèce sont les unités qui entrent dans la Triade en soi? Car il y a une de

précède; et il ne peut être question que des Platoniciens.

§ 10. *On peut se demander.....* A partir de ce § jusqu'à la fin de ce livre, les pensées se suivent sans avoir presque aucun lien entre elles. MM. Bonitz et Schwegler ont déjà remarqué ce désordre, auquel il est impossible de porter remède. Ce sont les premiers éditeurs grecs, soit à Athènes, soit à Rome, qui auraient peut-être pu l'éviter. Alexandre d'Aphrodise continue son commentaire sans faire la moindre observation sur ce désordre, qui cependant est frappant. — *Si chaque unité vient du Grand et du Petit.* Voir plus haut, ch. VII, § 5. C'est la théorie Platonicienne, qu'on peut trouver dans le *Phédon*, traduction de M. Victor Cousin, pp. 284 et suiv. — *Qui ont été rendus égaux.* Le grand et le petit, réduits aux mêmes proportions, forment l'unité en soi. Toutes les unités viennent-elles de ce mélange à doses égales? Ou bien telle unité vient-elle du Grand, et telle autre vient-elle du Petit? — *De tous les mêmes éléments.* Puisque les unes viendront du Petit, et que les autres viendront du Grand. — *Qui doit être impaire.* Les deux premières unités viennent du Grand et du Petit; mais la troisième d'où vient-elle? Est-ce du Grand, est-ce du Petit? Puisqu'il a été supposé que ce ne peut être de l'assemblage du Grand et du Petit combinés. —

ces unités tout au moins qui doit être impaire ; et c'est peut-être pour cela que nos philosophes prétendent que l'unité en soi est un terme moyen dans tout nombre impair. [11] En second lieu, si chacune des deux unités de la Dyade se compose à la fois du Grand et du Petit, rendus égaux, comment la Dyade elle-même pourra-t-elle être une seule et unique nature, provenant du Grand et du Petit? En quoi différera-t-elle alors de l'unité? Ajoutez que l'unité est antérieure à la Dyade, puisque, si l'unité est détruite, la Dyade le sera également. L'unité en soi serait donc nécessairement une Idée d'Idée, et antérieure à une Idée. Mais, en tant qu'antérieure, de quelle origine pourrait-elle provenir? puisqu'en effet c'était la Dyade indéterminée, comme

Un terme moyen dans tout nombre impair. Ceci n'est pas très clair; mais en effet tout nombre impair peut toujours se diviser en deux parties égales, plus une unité qui n'appartient, ni à l'une, ni à l'autre des deux moitiés, et qui est en quelque sorte entre les deux. Alexandre d'Aphrodise ne donne ici aucun éclaircissement.

§ 11. *En second lieu.* J'ai dû ajouter ces mots, pour bien marquer qu'il s'agit de la seconde partie de l'alternative, posée au début du § précédent. La première consistait à savoir si les unités peuvent être composées séparément, les unes du Grand, et les autres du Petit. La seconde hypothèse, c'est que toutes les unités sont composées également du Grand et du Petit, rassemblés en certaines proportions. — *En quoi différera-t-elle alors de l'unité?* Puisqu'elle sera composée absolument comme elle, pour former à son tour une unité indépendante et distincte. — *L'unité en soi.* Le texte n'est pas aussi précis ; mais le sens ne peut être douteux, d'après les explications que donne le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *Nos philosophes.* Ce sont les Platoniciens.

le prétendent nos philosophes, qui devait doubler les choses.

[12] Il y a, de plus, une nécessité absolue que le nombre idéal soit infini ou fini ; et quoique nos philosophes supposent que le nombre est séparé des choses, il n'en est pas moins impossible que le nombre ne soit, ni l'un, ni l'autre. En premier lieu, il évident qu'il ne saurait être infini ; car le nombre infini n'est ni pair ni impair, tandis que la formation des nombres ne peut jamais porter que sur un nombre impair ou sur un nombre pair. Quand Un est ajouté à un nombre pair, ce nombre devient impair ; et si c'est la Dyade qui vient s'y ajouter, le nombre ainsi formé se trouve doublé une fois. Deux nombres impairs s'ajoutant l'un à l'autre, le nombre qui résulte de leur total est pair. On peut dire encore que,

§ 12. *Le nombre idéal.* J'ai ajouté le dernier mot, d'après Alexandre d'Aphrodise ; ce mot est d'ailleurs indispensable, comme le prouve le contexte ; et c'est là sans doute ce qui aura porté l'auteur à le sous-entendre. M. Bonitz pense qu'il s'agit du nombre ordinaire, et non pas seulement du nombre idéal. — *En premier lieu.* Ceci est également une addition, pour mieux distinguer les deux cas que suppose Aristote ; voir plus loin l'hypothèse où le nombre idéal est considéré comme fini. — *La Dyade qui vient s'y ajouter.* L'expression grecque n'est pas très claire, et l'on peut comprendre, tout à la fois, qu'il s'agit d'une simple multiplication par Deux, ou d'une élévation à la seconde puissance. D'ailleurs, ces observations arithmétiques, dont quelques commentateurs semblent faire peu de cas, me paraissent au contraire fort remarquables, comme début de la véritable théorie des nombres, telle que nous la comprenons. — *Le nombre idéal infini.* J'ai fait ici la même addition que plus haut. — *D'après la*

si toute Idée est l'Idée de quelque chose, et si les nombres sont des Idées, le nombre idéal infini sera l'Idée de quelque chose aussi, soit d'une des choses sensibles, soit de quelque autre chose. Mais ceci n'est possible, ni d'après leur système, ni d'après la notion essentielle de l'Idée; et c'est ainsi qu'ils classent les Idées. Que si le nombre idéal est fini, jusqu'où l'est-il? Car il ne faut pas affirmer seulement qu'il est fini, il faut expliquer en outre pourquoi il l'est. Or, si le nombre idéal ne va que jusqu'à la Décade, comme quelques philosophes le prétendent, d'abord les Idées manqueront bien vite; et, par exemple, si le nombre Trois est l'Homme en soi, quel nombre sera le Cheval en soi? Car chaque nombre ne représente la chose en soi que jusqu'à Dix. Il faudra bien nécessairement que le cheval en soi se trouve dans quelqu'un des nombres compris entre ces limites, puisque ces nombres sont les

notion essentielle de l'Idée. Le texte n'est pas aussi formel. — *C'est ainsi qu'ils classent les Idées*. Cette phrase ne semble pas être tout-à-fait à sa place; et il semble qu'elle devrait venir immédiatement après : « Soit de quelque autre chose. » — *Que si le nombre idéal est fini*. Seconde partie de l'alternative, posée au commencement du §. — *Si le no mbre idéal*. Même observation que plus haut sur l'addition du mot « Idéal ». — *Quelques philosophes*. Sans doute, quelques Pythagoriciens, mais surtout les Platoniciens, qui sentaient vaguement que Dix est la base de tout notre système numérique, bien que la notation de ce système fût très-embarrassée chez les Anciens.—*Les Idées et les espèces*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. L'homme en soi n'est qu'une espèce de l'animal en soi, et l'animal en soi n'a pas

substances et les Idées. Mais cependant il y aura des lacunes; et, par exemple, les Idées et les espèces de l'animal seront laissées en dehors.

13 Il n'est pas moins clair que, si la Triade représente l'homme en soi, les autres Triades le représenteront également, puisque les Triades sont semblables en tant qu'elles sont formées des mêmes nombres; et par conséquent, les hommes seront infinis. Si chaque Triade est une Idée, chaque homme individuel sera une Idée aussi; et si ce n'est pas l'homme individuel, ce seront tout au moins les hommes. Si un plus petit nombre n'est qu'une partie d'un plus grand, et j'entends un nombre plus petit qui serait formé d'unités combinées entre elles dans le même nombre, il en résulte que, la Tétrade

de nombre dans la Décade, comme l'homme en soi en a un.

§ 13. *Les autres Triades*. Qui sont, comme le dit Alexandre d'Aphrodise, soit dans le nombre Six, soit dans le nombre Neuf, composés de deux Triades, de trois Triades, etc., etc. — *Et par conséquent, les hommes seront infinis*. En supposant que les Triades elles-mêmes soient en nombre infini; ce qu'il aurait fallu dire. — *Ce seront tout au moins les hommes*. L'expression du texte est bien vague et bien peu précise. Ceci veut dire, sans doute, que l'Idée doit surtout se trouver dans l'universel, plutôt encore que dans l'individuel. Ainsi, il peut y avoir une Idée pour représenter le genre humain; il n'y en a pas pour représenter Socrate ou Callias. — *J'entends un nombre plus petit*.... Alexandre d'Aphrodise n'a pas commenté très nettement ce passage; et il avait peut-être un texte différent du nôtre. — *L'homme sera une partie du cheval*. Parce que la Dyade en soi, qui représente l'homme, est une partie de la Tétrade qui représente le cheval, sous ce rapport sans doute que l'homme n'a que deux pieds,

en soi étant l'Idée de quelque chose, par exemple, l'Idée du cheval ou de la blancheur, l'homme sera une partie du cheval, puisqu'on suppose que l'homme est une Dyade.

14 Et puis, il est absurde qu'il y ait une Idée pour le nombre Dix, et qu'il n'y en ait pas pour le nombre Onze, ni pour les nombres suivants. De plus, il existe, et il se produit sans cesse, des choses pour lesquelles il n'y a pas d'Idée. Pourquoi n'y a-t-il pas d'Idée de ces choses ? Les Idées ne sont donc pas des causes. Il est absurde, en outre, que le nombre jusqu'à Dix soit plus Être et plus Idée que la Décade en soi, bien que, pour l'unité, il n'y ait pas de génération possible et qu'il y en ait une pour la Décade.

15 Nos philosophes s'efforcent de restreindre le nombre, comme si, dans les limites de la Décade, le nombre était parfait. Du moins, ils font

pendant que le cheval en a quatre. Toute cette discussion est d'une subtilité bien bizarre.

§ 14. *De plus, il existe..... des causes.* M. Bonitz trouve avec raison que cette phrase interrompt la suite des pensées; et quoique Alexandre d'Aphrodise et Syrien la commentent sans exprimer la moindre hésitation, il est assez probable que cette phrase est interpolée. — *Il est absurde, en outre.* La série des pensées interrompues un instant reprend régulièrement ici. — *Qu'il y en ait une pour la Décade.* Parce que la Décade se forme de tous les nombres qui sont plus petits qu'elle, tandis que l'unité est antérieure à tous les autres nombres, qui sont tous plus grands qu'elle.

§ 15. *S'efforcent de restreindre le nombre.* Le texte n'est pas aussi précis. — *Le nombre était parfait.* Sans doute, la série des nombres n'est pas complète avec la Décade; mais c'est la

naître les conséquences des nombres, c'est-à-dire le vide, la proportion, l'impair, et toutes choses semblables à celles-là, dans l'intérieur de la Décade. De ces entités, ils donnent les unes pour des principes tels que le mouvement, l'inertie, le bien, le mal; ils donnent les autres pour des nombres. Voilà pourquoi, à leur sens, l'unité est l'impair; car si l'impair n'était que dans la Triade, comment le nombre Cinq serait-il aussi un nombre impair? Mais les grandeurs, et toutes les choses de cet ordre, ne vont aussi, dans leur système, que jusqu'à une certaine quantité. Par exemple, la ligne indivisible est la première; puis, vient la Dyade, et le reste suit jusqu'à Dix.

16 On peut demander encore, puisque le nombre est séparé, si c'est l'unité qui est antérieure,

Décade qui est le fondement de toute la numération. — *Les conséquences des nombres.* Le texte explique lui-même ce qu'il entend par là : « C'est le vide, la proportion, l'impair. » Mais il faut entendre ici « le vide » dans le sens particulier qu'Alexandre d'Aphrodise donne à ce mot, et qu'il avait sans doute dans la langue mathématique des Anciens. Le vide numérique est l'intervalle entre deux nombres de même genre; ainsi entre 2 et 4 il y a un vide; entre 4 et 6, etc., etc., de même qu'il y a un vide entre 1 et 3, entre 3 et 5, entre 5 et 7, etc., etc. — *Dans l'intérieur de la Décade.* Sans sortir de la décade et sans dépasser ses bornes. — *La ligne indivisible.* C'est le point, représenté par l'unité. La ligne proprement dite est représentée par la Dyade, la surface par la Triade, le solide par la Tétrade, etc., etc. — *Le reste suit jusqu'à Dix.* L'auteur aurait mieux fait de donner le détail de ce qu'il désigne par « Le reste ».

§ 16. *Puisque le nombre est séparé.* D'après la théorie Plato-

ou bien si c'est la Triade et la Dyade. Quand on considère que le nombre est un composé, c'est l'unité qui paraît antérieure. Mais, en tant que l'universel et la forme sont antérieurs à toute autre chose, c'est le nombre qui est antérieur à l'unité. En effet, chacune des unités forme une partie du nombre à titre de matière; et le nombre représente la forme. En un certain sens, c'est comme l'angle droit est antérieur à l'angle aigu, parce que l'angle aigu se définit par la définition même de l'angle droit; mais, en un sens aussi, c'est l'angle aigu qui est antérieur, parce qu'il n'est qu'une partie de l'angle droit, et que l'angle droit se divise en angles aigus. Ainsi, l'angle aigu est antérieur comme matière et élément, et l'unité l'est de la même façon. Mais quant à la forme et à la substance exprimée par la définition, c'est l'angle droit qui est antérieur, comme l'est le composé total qui vient de la réunion de la matière et de la forme; car ce composé, résultant de la réunion des deux, se rapproche davantage de la forme et

nicienne, contraire à celle des Pythagoriciens, comme à celle d'Aristote. — *La Triade et la Dyade*. Prises comme exemples de nombres quelconques. — *L'universel et la forme*. La suite du contexte explique ce qu'on doit entendre par là. Le nombre est la forme définitive et complète; l'unité n'est que la matière indéterminée du nombre, en tant qu'elle en est une partie. — *De la réunion.... de la réunion*. Dans ces deux passages, le texte n'est pas aussi formel. J'ai dû le préciser un peu davantage.

de la définition substantielle, bien qu'en réalité il ne vienne que postérieurement.

[17] Comment donc l'unité peut-elle être un principe? C'est, à ce que disent nos philosophes, parce qu'elle n'est pas divisible. Mais l'universel, le particulier et l'élément sont indivisibles aussi, tout en l'étant d'une façon différente, l'un sous le rapport de la notion, l'autre sous le rapport du temps. Dans lequel de ces deux sens l'unité est-elle donc un principe? Ainsi qu'on vient de le voir, l'angle droit est, à ce qu'il semble, antérieur à l'angle aigu; et réciproquement, celui-ci l'est à celui-là, sans que, ni l'un, ni l'autre, cesse d'être un seul et même angle. C'est de ces deux manières que nos philosophes comprennent que l'unité est principe. Mais c'est là encore une chose impossible; car alors l'unité est, d'une part, forme et substance; et d'autre part, elle est partie et matière. En quelque sorte, l'une et l'autre unité

§ 17. *Et l'élément*. Alexandre d'Aphrodise ne semble pas avoir ces mots dans le texte qu'il commente; et de fait, ils ne paraissent pas indispensables. Aristote oppose ici l'universel et le particulier, comme il vient de comparer l'angle droit et l'angle aigu. — *L'un sous le rapport de la notion*. C'est l'universel. — *L'autre sous le rapport du temps*. C'est le particulier; mais la pensée reste ici assez obscure, et l'explication d'Alexandre d'Aphrodise ne l'éclaircit point. — *De ces deux sens*. Comme notion, ou comme temps. — *Ainsi qu'on vient de le voir*. Au § précédent. — *Un seul et même angle*. L'angle droit reste droit, l'angle aigu reste aigu, quoique tour à tour l'un soit antérieur ou postérieur

sont bien chacune dans le nombre ; mais, à dire vrai, c'est en simple puissance, puisque le nombre forme une unité de certaine espèce, et n'est pas seulement un amas confus, et puisqu'un nombre différent est composé d'unités différentes, ainsi que nos philosophes eux-mêmes le reconnaissent. Mais chacune des deux unités n'existe pas dans le nombre d'une manière réelle et complète.

[18] La cause de l'erreur que nos philosophes commettent, c'est qu'ils ont voulu tirer leurs recherches tout à la fois des Mathématiques et des universaux, que les Mathématiques emploient, de telle sorte que c'est en partant de ces données, qu'ils ont considéré l'unité comme un point et un principe; et en effet, l'unité est un point qui n'a pas de position. Ainsi donc, à l'exemple de quelques autres philosophes, eux aussi ils ont composé les êtres avec l'élément le plus petit possible. L'unité devient ainsi, pour eux, la matière des nombres, et elle est antérieure à la

à l'autre, selon les points de vue d'où on les considère. — *Car alors l'unité....* Le texte est moins précis, et il emploie un simple pronom neutre. — *Dans le nombre.... dans le nombre*. J'ai ajouté ces mots.

§ 18. *Que les Mathématiques emploient*. J'ai ajouté ce membre de phrase, en m'appuyant sur le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *De quelques autres philosophes*. Les philosophes atomistiques, Démocrite, Leucippe et les autres. — *Antérieure à la Dyade*. Voir plus haut, § 16. — *Attribuée à tous les nombres*. C'est le sens que je tire des explications d'Alexandre d'Aphrodise. qui comprend que l'unité peut

Dyade, et tout ensemble elle lui est postérieure, la Dyade étant une sorte de Tout, composé de l'unité et de la forme. Mais en cherchant à considérer comme universelle l'unité attribuée à tous les nombres, ils la traitèrent comme une simple partie de ces nombres. Or, il est bien impossible que ces deux qualités puissent simultanément appartenir à une seule et même chose.

[19] Si, au contraire, il n'y a que l'Un en soi qui seul puisse être sans position, car l'Un en soi n'offre aucune autre différence avec le point que celle-là, ou encore celle d'être un principe, et si la Dyade est divisible, tandis que l'unité ne l'est pas, on doit en conclure que l'unité ressemblerait plus que la Dyade à l'Un en soi. Mais, si c'est

être considérée d'une manière universelle comme renfermant tous les nombres, puisque à elle seule elle les forme tous ; et qu'en même temps, on peut la regarder comme une simple partie du nombre qu'elle compose.

§ 19. *L'Un en soi*. Aristote semble distinguer l'Un en soi de l'unité, et cette distinction peut se concevoir en ce sens que l'Un en soi est l'unité prise dans toute sa généralité, tandis que l'unité simple est la première partie d'un nombre quelconque. Dans la Dyade, il y a deux unités qui sont distinctes, l'une et l'autre, de l'Un en soi. — *Qui seul puisse être sans position*. Le point a eu une position ; et l'unité, qui fait partie du nombre, a tout au moins une position d'antériorité et de postériorité. L'Un en soi est seul à être sans position. — *L'unité ressemblerait plus que la Dyade....* Il faut se rappeler que la Dyade en soi, considérée comme isolée et indépendante, forme une sorte d'unité dans l'ensemble des deux unités qui la composent. — *Plus ressemblant à l'unité qu'à la Dyade*. Pour que ceci ne paraisse pas une vérité trop évidente, on doit se dire, comme je viens de le faire remarquer, que la Dyade en soi forme une sorte d'unité, d'après les théories qu'Aristote

l'unité qui a cette ressemblance, l'Un en soi serait plus ressemblant aussi à l'unité qu'à la Dyade. Par suite, l'une et l'autre des deux unités de la Dyade seraient antérieures à la Dyade même. Or, nos philosophes le nient absolument; et aussi est-ce la Dyade en soi qu'ils font naître en premier lieu. Autre objection : si la Dyade en soi est une sorte d'unité, la Triade en soi en est une aussi ; et les deux ensemble font une Dyade. Alors, d'où vient cette Dyade nouvelle?

attribue, plus ou moins justement, aux Pythagoriciens. — *L'une et l'autre des deux unités de la Dyade*. Le texte n'est pas aussi formel. — *Qu'ils font naître en premier lieu*. D'après le système prêté à l'École de Platon, c'est la Dyade indéfinie qui est l'origine de tous les nombres. — *Cette Dyade nouvelle*. J'ai ajouté l'épithète. On peut trouver que cette dernière objection est présentée d'une manière bien concise, et que le chapitre finit un peu brusquement. Toutes ces réfutations restent pour nous très obscures, parce que nous ne connaissons pas les théories auxquelles elles s'adressent. Nous n'avons pas toutes les pièces de ce procès, et il est alors bien difficile de comprendre et de juger. Voir dans la Préface ce qui est dit des objections d'Aristote contre le Pythagorisme, et même contre le Platonisme.

CHAPITRE IX

De la formation des nombres ; fausse explication de quelques philosophes ; notion de la grandeur ; difficultés que présentent toutes ces théories ; rapports vrais de l'unité et de la pluralité ; de la notion du point géométrique ; le nombre et la grandeur ne peuvent être séparés des choses ; différence du nombre idéal et du nombre mathématique ; confusion des Idées et des êtres mathématiques ; critique spéciale de la théorie des Idées ; citation d'Épicharme ; origine réelle de la théorie des Idées ; rôle de Socrate, qui n'adopta pas cette théorie en ce qu'elle sépare les Idées et les choses sensibles ; notion fausse de la réalité des choses.

1 Un contact quelconque n'étant pas possible entre les nombres, et comme il n'y a de possible pour eux que la succession des uns aux autres, on peut se demander, pour toutes les unités entre lesquelles il n'y a rien d'intermédiaire, par exemple, pour les unités de la Dyade et de la

§ 1. *On peut se demander*... Alexandre d'Aphrodise lui-même trouve ce passage obscur à force de concision; et il s'efforce de l'expliquer le plus clairement qu'il peut. La pensée est celle-ci : « Dans la série infinie des nombres, qui se succèdent les uns aux autres, sont-ce les nombres eux-mêmes, comme Deux, Trois, etc., qui succèdent à l'unité primitive? Ou bien ne sont-ce pas les unités qui composent ces nombres qui succèdent directement à l'Un primitif? Ainsi, dans le nombre Deux, est-ce le nombre Deux lui-même qui succède tout entier à Un? Ou est-ce la première unité de la Dyade qui se lie immédiatement au premier Un en soi? Il en résulte alors que l'Un en soi avec la première

Triade, si ce sont elles qui succèdent à l'Un en soi immédiatement, ou ne lui succèdent pas; et si c'est la Dyade qui succède la première à l'Un en soi, ou si c'est une des deux unités qui la forment. Les mêmes difficultés se présentent pour les autres entités, qui viennent à la suite des diverses espèces du nombre, à savoir la ligne, la surface, le corps ou le solide.

[2] Parmi nos philosophes, les uns tirent ces entités des Idées du Grand et du Petit; et par exemple, les longueurs viennent, selon eux, du long et du court; les surfaces viennent du large et de l'étroit; les solides, de l'épais et du mince; et de fait, toutes ces différences ne viennent, au

unité de la Dyade forme déjà une Dyade, qui est ainsi antérieure à la Dyade elle-même, etc. » — *Il n'y a rien d'intermédiaire.* Entre les unités qui composent la Dyade, il n'y a pas d'intermédiaire possible; seulement l'une succède à l'autre. — *Immédiatement.* J'ai ajouté ce mot. — *Si c'est la Dyade.* Il faut entendre la Dyade dans sa totalité formée des deux unités. L'Un en soi ne signifie pas autre chose que l'Un qui vient avant Deux, et avant chacune des deux unités qui composent ce nombre. — *Une des deux unités.* J'ai adopté ici la leçon proposée par MM. Schwegler et Bonitz, et qui est tirée du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *Entités.* J'ai dû adopter ce mot faute d'un meilleur. Le grec dit simplement : « Les genres qui viennent après le nombre. »

§ 2. *Les uns tirent ces entités... du Grand et du Petit.* Voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 51; et plus loin, liv. XIV, ch. II, § 10, et aussi ch. III, §§ 9 et 10. — *Du Grand et du Petit.* Ce qui correspond, selon Alexandre d'Aphrodise, à la Dyade indéterminée quand il s'agit des grandeurs et non plus des nombres. — *Les longueurs.* Il semble qu'Alexandre d'Aphrodise ait eu un autre texte sous les yeux. Du moins, il parle de la Ligne au lieu des Grandeurs. — *Du large et de l'étroit.* Autre nuance de la Dyade indéterminée, en ce qui re-

fond, que de celles du Grand et du Petit. Quant au principe qu'on prétend trouver, pour toutes ces choses, dans l'unité seule, d'autres philosophes ont des théories fort dissemblables. Mais on y peut signaler aussi une foule d'impossibilités et d'illusions, absolument contraires à tout ce qu'on peut dire de raisonnable sur ce sujet.

[3] Toutes ces entités sont isolées et indépendantes les unes des autres, si leurs principes ne se suivent pas et ne s'enchaînent pas entre eux, de telle sorte que le large puisse devenir, ou étroit, ou long, ou court. Mais si les principes s'enchaînent, la surface peut se réduire à une ligne, et le solide devenir une simple surface. Et puis, comment ces doctrines pourraient-elles

garde les grandeurs. — *Les solides.* Même remarque. Il paraît, d'après le témoignage d'Alexandre d'Aphrodise, qu'Aristote, dans son *Traité de la Philosophie,* attribuait formellement ces doctrines à Platon lui-même. — *Dans l'unité.* D'autres philosophes de l'École platonicienne tiraient les grandeurs, comme les nombres, de l'unité seule, au lieu de les tirer de la combinaison de l'unité et de la Dyade indéfinie. Aristote condamne également ces deux doctrines. — *D'autres philosophes.* Alexandre d'Aphrodise ne nous apprend pas quels sont précisément ces autres philosophes; mais on peut présumer que ce sont Xénocrate et Speusippe. — *Absolument contraires....* Ce jugement est bien sévère.

§ 3. *Isolées et indépendantes.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Ne se suivent pas et ne s'enchaînent pas entre eux.* Même remarque. Dans le système d'Aristote, les entités géométriques se tiennent toutes entre elles; le point engendre la ligne; la ligne engendre la surface; la surface engendre le solide. Dans le système qu'il réfute, ces entités sont considérées comme indépendantes les unes des autres, ainsi que les unités dans les nombres. — *Le large puisse de-*

se rendre compte de ce que c'est que les angles, les figures géométriques, et tout ce qui s'en rapproche? On commet ici la même erreur que les philosophes à l'égard du nombre. Angles, figures, etc., ce ne sont là en effet que des modifications de la grandeur; ce n'est pas de cela que se compose précisément la grandeur elle-même, pas plus que la longueur n'est composée du droit et du courbe, pas plus que les solides ne se composent du poli et du rude.

[4] Dans toutes ces questions, se retrouve la difficulté commune qu'on rencontre aussi pour expliquer les rapports des espèces et du genre, quand on admet la réalité des universaux, et que

venir. C'est-à-dire qu'une même chose puisse être, tantôt large ou étroite, tantôt courte ou longue, de telle façon que ces modes de la grandeur se lient les uns aux autres et se succèdent, au lieu d'être isolés comme on le prétend. — *Mais si les principes s'enchainent*. J'ai tiré ce sens et cette paraphrase du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; le texte n'a qu'un pronom neutre tout indéterminé. — *Que les philosophes... du nombre*. C'est le sens adopté par M. Schwegler; et alors, ce sont évidemment les Pythagoriciens qu'Aristote veut désigner, comme le conjecture M. Schwegler. Mais M. Bonitz repousse ce sens; et il croit qu'il s'agit simplement « des théories sur le nombre ». D'ailleurs, l'expression grecque est peu précise; et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise ne nous offre aucun secours pour dissiper cette obscurité. — *Du droit et du courbe... du poli et du rude*. Ceci fait, sans doute, allusion à des théories Pythagoriciennes, qui prenaient les modifications des choses pour les choses elles-mêmes.

§ 4. *Dans toutes ces questions....* M. Bonitz trouve que cette phrase interrompt la suite des pensées; et il semble croire que tout ce § n'est qu'une interpolation. L'hypothèse n'est pas invraisemblable; mais Alexandre d'Aphrodise a déjà le texte tel que nous l'avons, et il commente tout ce passage sans aucune observation, qui puisse en faire suspecter l'authenticité. — *Pour expliquer les rapports*. Le texte est moins formel. — *Quand on admet la réalité des universaux*. Ceci est une critique indirecte de la théorie des Idées. — *Les partisans de ce système*. Ce sont les Platoniciens. — *L'Un en soi et les nombres*. Ceci rentre tout-à-fait dans la suite des pensées; et si l'auteur s'est écarté un instant de son sujet, il se hâte d'y revenir. — *Pense-t-on à l'Un en soi*. La pensée reste obscure à force de concision; mais Aristote veut dire que la pensée ne sépare jamais l'unité, des objets auxquels elle l'applique. L'unité n'est que dans la pensée qui la conçoit.

§ 5. *Analogue à celle qu'on vient d'indiquer*. Le texte est moins explicite; voir, plus haut. le § 2. La matière des grandeurs est, selon quelques philosophes Platoniciens, le Grand et le Petit, le Large et l'Étroit, le Mince et l'Épais. — *D'autres*. Ce sont sans doute les disciples de

l'on a à se demander si l'Animal en soi est dans l'animal qu'on a sous les yeux, ou si l'animal réel est différent de l'Animal en soi. Si, en effet, l'universel n'est pas séparé des choses, il n'y a plus la moindre difficulté. Mais du moment que, comme le prétendent les partisans de ce système, l'Un en soi et les nombres sont séparés des objets, la solution n'est pas facile; si l'on peut dire toutefois, d'une chose qui est impossible, qu'elle ne soit pas facile. Ici, en effet, lorsque l'on pense à l'unité dans la Dyade, ou plus généralement dans le nombre, pense-t-on à l'Un en soi, ou à quelque autre chose?

[5] Ainsi, les uns font sortir les grandeurs d'une matière analogue à celle qu'on vient d'indiquer; d'autres les font sortir du point, qui, à leurs yeux, ne se confond pas avec l'unité, et qui est

seulement quelque chose qui ressemble à l'unité; du point, dis-je, et d'une autre matière qui ressemble à la quantité, sans être la quantité précisément. Mais ces théories présentent tout autant de difficultés que les précédentes. Si cette matière est unique, la ligne, la surface, le solide se confondent; car, des mêmes choses, il ne peut sortir qu'une seule et même chose. S'il y a plusieurs matières, et qu'elles soient différentes pour la ligne, pour la surface, pour le solide, ou ces matières dépendront les unes des autres, ou elles n'en dépendront pas; et de cette façon, on retombe encore dans les mêmes embarras que tout à l'heure. Ou la surface n'aura pas de lignes, ou elle sera réduite à n'être qu'une ligne. [6] Et puis, comment se peut-il que le nombre se forme de l'unité et de la pluralité, c'est ce qu'on n'essaie même pas de nous expliquer. De quelque façon qu'ils s'y prennent, ils se heurtent aux mêmes objections que nous avons op-

Platon, Xénocrate et Speusippe. Alexandre d'Aphrodise n'est pas plus précis que le texte, et il ne désigne pas nommément les philosophes qui déduisent du point toutes les grandeurs géométriques. — *Sans être la quantité précisément.* J'ai suivi le sens donné par Alexandre d'Aphrodise, qui trouve ici le texte peu clair, et qui va jusqu'à y proposer une modification. — *Tout à l'heure.* Voir plus haut § 3.

§ 6. *De l'unité et de la pluralité.* C'est toute l'École de Platon qui soutenait cette doctrine; mais elle se divisait en deux nuances: les uns prenant la pluralité d'une manière générale; les autres s'arrêtant à cette pluralité spéciale qu'ils appelaient

posées au système qui prétend tirer le nombre de l'unité et de la Dyade indéterminée. Ici, en effet, tel philosophe crée le nombre en le formant de la pluralité prise comme un attribut universel, et non d'une pluralité particulière; et tel autre philosophe fait bien sortir le nombre d'une pluralité déterminée, mais c'est de la pluralité première, qu'on croit trouver dans la Dyade, prise comme la première pluralité qui soit déterminée. Par conséquent, il n'y a pas, on peut dire, la plus légère différence de part et d'autre; et les mêmes difficultés se représenteront : mélange, position, combinaison, production, des nombres et toutes autres explications analogues.

[7] Ce qu'il faudrait rechercher par-dessus tout, c'est de quoi se compose chaque unité du nombre, si l'on admet que chacune des unités soit Une et indépendante. Certainement, chaque unité ne peut pas être l'Un en soi; donc il y a néces-

la Dyade indéfinie, ou indéterminée. — *Que nous avons opposées.* Voir plus haut, ch. VII, §§ 5 et 6. — *Tel philosophe.* C'est sans doute, ou un Pythagoricien, ou Xénocrate. — *Tel autre philosophe.* C'est certainement Platon, qui a soutenu que les nombres viennent de l'unité et de la dyade indéterminée. Voir le *Phédon* de Platon, traduction de M. Victor Cousin, p. 285 et suiv. — *Mélange, position, combinaison...* C'est la reproduction fidèle du texte, qui n'est pas plus correct en grec que dans ma traduction. La pensée d'ailleurs n'est pas obscure; et c'est là ce qui m'a engagé à lui laisser cette forme irrégulière et incohérente.

§ 7. *Du nombre.* J'ai ajouté ces mots. — *Dans le système.*

sité, dans le système de nos philosophes, qu'elle soit composée de l'Un en soi et de la pluralité, ou d'une partie de la pluralité. Dire que l'unité soit une pluralité, c'est tout à fait impossible, puisque l'unité est indivisible. Soutenir qu'elle est composée d'une partie de la pluralité, n'offre pas moins de difficultés également embarrassantes; car il faudrait, alors, de toute nécessité que chacune de ces parties fût indivisible, ou que chacune fût une pluralité, que l'unité devînt divisible, et que, par suite, l'Un en soi et la pluralité cessassent d'être l'élément de l'unité, puisque chaque unité ne se formerait plus de la pluralité et de l'Un en soi. [8] En soutenant cette opinion, on ne fait absolument que créer un autre nombre d'une nouvelle espèce, puisqu'une pluralité d'indivisibles est un nombre. Mais l'on peut demander encore, aux partisans de cette théorie, si leur nouveau nombre est infini ou fini; car on admettait aussi, à ce qu'il semble,

Même remarque. J'ai tiré d'ailleurs ces deux additions du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *De l'Un en soi et de la pluralité.* Dans l'une et l'autre doctrine, exposées dans le § précédent.

§ 8. *D'une nouvelle espèce.* J'ai ajouté ces mots afin de préciser davantage la pensée. L'objection est ici la même qu'Aristote oppose à la théorie des Idées. « Vous ne faites que multiplier les êtres inutilement, et vous ne les expliquez pas. » Ici, vous créez un nouveau nombre; mais vous n'expliquez pas ce qu'est le nombre, tel que nous le connaissons. — *Une pluralité finie.* Qui était celle de la Dyade indéterminée. — *Qui est l'élément du nombre avec l'Un en soi.* Le texte n'est pas aussi développé.

une pluralité finie, d'où venaient les unités finies, ainsi que l'Un en soi. Mais la pluralité en soi et la pluralité infinie sont des choses différentes. Alors, quelle est la pluralité qui est l'élément du nombre avec l'Un en soi?

[9] On peut soulever les mêmes objections, en ce qui concerne le point, et l'élément spécial d'où nos philosophes font naître les grandeurs; car ce n'est pas un seul et unique point absolument qui peut les engendrer. Alors, d'où viendraient chacun des autres points? On ne peut pas, certainement, nous répondre que le point vient d'une étendue quelconque et du Point en soi, puisque les parties de l'étendue ne peuvent pas être des parties indivisibles, comme peuvent l'être les parties de cette pluralité d'où l'on fait venir les unités; car, si le nombre peut se composer d'indivisibles, les grandeurs n'en sont jamais composées.

§ 9. *Le point et l'élément spécial.* Peut-être ne faut-il pas distinguer, puisque souvent le point et cet élément spécial se confondent; mais, comme le point ne peut pas réellement engendrer la grandeur, que lui-même il n'a pas, il faut, avec le point, admettre un autre élément d'où les grandeurs puissent sortir. — *Un seul et unique point.* De même que l'on a voulu faire naître, de l'Un en soi, la série tout entière des nombres. — *On ne peut pas, certainement, nous répondre.* Le texte n'est pas aussi explicite. — *D'une étendue quelconque et du Point en soi.* Comme on dit que le nombre se forme de l'Un en soi et de la Dyade indéfinie. — *Le nombre peut se composer d'indivisibles.* Les unités dont le nombre se compose, sont chacune indivisibles, en tant qu'unités, si d'ailleurs le nombre total est lui-même divisible.

[10] Toutes ces considérations, et une foule d'autres qu'on pourrait y joindre, montrent clairement qu'il est bien impossible que le nombre et les grandeurs aient une existence séparée des choses. Mais, en outre, les dissentiments même qui éclatent, entre les plus habiles de ces philosophes, sur la nature des nombres, sont la preuve frappante que c'est la fausseté de toutes ces théories qui les jette dans un trouble aussi profond. Les uns, ne reconnaissant que les êtres mathématiques, en dehors des choses sensibles, et remarquant tout ce que la théorie des Idées a d'obscur et de factice, se sont éloignés du nombre idéal, et ont imaginé le nombre mathématique. Les autres, voulant concilier, tout à la fois, les Idées et les Nombres, et ne voyant pas comment, si l'on admet ces principes, le nombre mathématique pourra subsister en dehors du nombre idéal, ont confondu et identifié, mais rien que dans les mots, le nombre idéal et le nombre

§ 10. *Le nombre et les grandeurs*. Peut-être eût-il mieux valu dire : « Le principe du nombre et des grandeurs. » — *Une existence séparée des choses*. Comme l'a cru l'École platonicienne. — *Les plus habiles de ces philosophes*. Alexandre d'Aphrodise donne ce sens; mais il indique aussi une variante qui fournirait un sens un peu différent : « Les divergences entre ces théories diverses. » Le premier sens me paraît le plus acceptable. — *Ne reconnaissant que les êtres mathématiques*. C'est Xénocrate et Speusippe, d'après Alexandre d'Aphrodise. — *Les autres*. Alexandre d'Aphrodise croit que ce sont encore des disciples de Platon; mais il ne les nomme pas. — *Mais rien que dans les mots*.

mathématique. De fait, c'était supprimer le nombre mathématique, que de recourir à des hypothèses qui n'ont plus rien de mathématique réellement, et qui sont uniquement propres à la théorie des Idées.

[11] D'ailleurs, le philosophe qui avait admis le premier l'existence des Idées et celle des nombres, avait eu toute raison de séparer les Idées et les êtres mathématiques; et, par suite, nos philosophes sont tous dans le vrai, à quelques égards, mais ils n'y sont pas d'une manière absolue. Eux-mêmes, du reste, conviennent qu'ils n'ont pas les mêmes théories et que leurs systèmes se combattent. La cause de leurs divisions, c'est que leurs hypothèses et leurs principes sont faux. Or, comme le dit Épicharme : « Il est difficile de parler bien quand on part « de données mauvaises; car, alors, pour peu « qu'on parle, l'erreur éclate sur-le-champ à « tous les yeux. »

L'expression grecque pourrait signifier aussi : « Mais rien que rationnellement. » Le sens que j'ai adopté ressort des explications que donne Alexandre d'Aphrodise.

§ 11. *Le philosophe qui avait admis le premier*.... C'est Platon. — *Sont tous dans le vrai*. Le jugement d'Aristote est ici plus doux que d'habitude; en général, il traite l'École de son maître avec une sévérité qui a paru excessive à la plupart des historiens de la philosophie. — *Épicharme*. Voir plus haut, liv. IV, ch. v, § 12, où Épicharme a été déjà cité pour un de ses vers contre Xénophane. La sentence d'Épicharme est d'ailleurs fort juste, et elle s'applique fort bien à toute cette discussion.

[12] Mais ce que nous avons dit sur la nature des nombres, et sur les questions qu'elle soulève, doit suffire, avec les solutions que nous en avons essayées. Car, s'il est très possible que quelqu'un qui serait déjà convaincu, le fût encore davantage par une discussion plus développée, la discussion ne pourrait rien absolument sur un esprit qui ne serait pas tout d'abord de ce même avis.

[13] Quant aux principes premiers, aux causes premières et aux éléments, et quant aux opinions de ceux qui se sont occupés de la substance sensible exclusivement, nous avons traité quelques-unes de ces questions dans nos *Ouvrages sur la nature;* et le reste n'appartient pas à la présente étude. Mais une suite toute simple de nos recherches, c'est d'examiner les théories de ceux qui

§ 12. *Doit suffire*. Cependant l'auteur reviendra encore assez longuement sur ce sujet, dans la plus grande partie du livre suivant. Le désordre où est la *Métaphysique*, telle qu'elle nous est parvenue, explique assez ces contradictions.

§ 13. *Quant aux principes premiers*. L'auteur aborde ici une question entièrement différente de celles qui précèdent; il l'a déjà traitée souvent dans le cours de son ouvrage; et il doit y revenir encore à plus d'une reprise; mais, encore une fois, ce désordre n'a rien qui doive nous étonner. Voir la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique*. M. Bonitz croit qu'il faut commencer ici le livre XIV, comme on le faisait quelquefois dans l'Antiquité, d'après le témoignage de Syrien. Je pense, avec M. Schwegler, qu'il faut laisser les choses telles qu'elles sont, bien qu'évidemment elles soient fort irrégulières. — *Dans nos Ouvrages sur la nature*. Il s'agit évidemment de la *Physique*, où ces questions ont en effet été trai-

reconnaissent d'autres substances en dehors des substances sensibles; et puisqu'on a prétendu qu'il existe des Idées et des Nombres dans cette condition, et que leurs éléments sont, dit-on, les éléments mêmes et les principes des êtres, il faut voir ce que pensent précisément ces philosophes, et la manière dont ils soutiennent leurs systèmes. Plus tard, nous étudierons les théories qui n'admettent que des nombres tout seuls, et des nombres mathématiques. Quant à ceux qui défendent les Idées, nous allons, tout à la fois, exposer leurs opinions, et présenter les objections qu'elles provoquent.

[14] Ces philosophes considèrent aussi, tout ensemble, les Idées comme des substances universelles, comme des substances séparées, et comme les

tées avec quelque étendue; voir la *Physique*, liv. I, ch. VIII, p. 476 de ma traduction. Alexandre d'Aphrodise indique par erreur le IIe livre, où ce sujet n'est pas traité. — *En dehors des substances sensibles*. C'est un examen auquel Aristote s'est déjà livré fort longuement; et la répétition semble peu nécessaire, après tout ce qui a été dit dans une question qui semble épuisée. — *Il faut voir....* On pourrait penser qu'il n'y a plus rien à dire dans une discussion qui a déjà tenu une aussi grande place. — *Qui n'admettent que des nombres tout seuls*. C'est ce que l'auteur a déjà fait, soit en discutant les théories Pythagoriciennes, soit en discutant celles de Xénocrate et de Speusippe. — *Nous allons..... exposer leurs opinions*. L'auteur ne parlerait point autrement, s'il abordait ce sujet pour la première fois. Il parle ici de la théorie des Idées d'une manière générale, et il ne restreint même pas sa critique aux rapports que les Idées peuvent avoir avec les nombres.

§ 14. *Déjà, nous avons montré*. L'auteur, ou plutôt le scholiaste qui a si mal disposé les maté-

substances des choses individuelles. Déjà, nous avons montré combien tout cela est impossible. Ce qui a pu porter les partisans des Idées universelles à réunir confusément ces théories contradictoires, c'est qu'ils n'attribuaient pas les mêmes substances aux choses sensibles. Ainsi, ils supposaient que, pour les choses sensibles, tout est dans un flux perpétuel, et qu'il n'y a rien de permanent en elles; et ils soutenaient que l'universel est indépendant des choses, et qu'il en est tout différent.

[15] Comme nous l'avons dit précédemment, c'est Socrate qui suscita cette théorie par ses définitions; mais il se garda bien de séparer l'universel des choses particulières. Certes, il avait toute raison de ne pas le séparer; et ce qui le prouve, c'est l'observation même des faits. Sans les universaux, il est impossible, certainement,

riaux de la *Métaphysique*, sent lui-même que ce ne sont là que des répétitions, qui sont certainement fort inutiles. — *Tout est dans un flux perpétuel.* Voir l'exposition de cette théorie, liv. I, ch. VI, §§ 1 et suiv.

§ 15. *Comme nous l'avons dit précédemment.* Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 3, et aussi dans ce livre XIII, ch. IV, §§ 3 et suiv. — *Socrate qui suscita cette théorie.* Il semblerait, d'après cette tournure de phrase, que Socrate est responsable, du moins en particulier, du système de Platon; mais il est possible aussi que le mot grec, au lieu du sens strict de Susciter, ait plutôt le sens de Remuer, de Soulever. Ce serait alors Socrate qui aurait « soulevé ces questions », par le soin qu'il donnait à l'étude des définitions et de l'universel, et qui aurait ainsi préparé des doctrines fort contraires aux siennes. — *Quant à nos philosophes.* C'est Platon et son École. —

d'arriver à la science; mais c'est la séparation de l'universel qui a fait naître toutes les difficultés que présente la théorie des Idées. Quant à nos philosophes, ils ont soutenu que, dès le moment qu'outre les substances sensibles exposées à un perpétuel écoulement, il y a d'autres substances, il faut de toute nécessité que ces substances soient séparées. Comme ils n'avaient pas d'autres substances que les substances prises universellement, ce furent celles-là qu'ils altérèrent en les déplaçant, de telle sorte que, pour eux, les natures universelles et les natures particulières en vinrent à se confondre presque entièrement. C'est là, qu'on le sache bien, la difficulté essentielle et capitale de la doctrine dont nous nous occupons.

Qu'ils altérèrent en les déplaçant. Le texte n'est pas aussi formel. — *En vinrent à se confondre.* Les natures universelles étant dans les choses particulières, et les choses particulières ne subsistant que par l'universel, on peut dire que les unes et les autres étaient à peu près confondues et réunies, contre le gré même des partisans de la théorie des Idées. — *Qu'on le sache bien.* J'ai voulu, par cette addition, rendre toute la force de l'expression grecque. — *Essentielle et capitale.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Cette observation d'Aristote sur la théorie des Idées est de la plus haute importance ; elle est ici indiquée très-brièvement, et il est à regretter qu'Aristote ne l'ait pas développée davantage ailleurs, dans quelqu'un de ses ouvrages.

CHAPITRE X

Suite de la critique de la théorie des Idées ; égale difficulté de les admettre et de les repousser ; objections dans les deux sens ; démonstration sur les lettres prises comme éléments des mots ; par les Idées, on multiplie les éléments des choses à l'infini, et l'on rend dès lors la science impossible ; nécessité absolue des universaux pour constituer la science ; double sens des mots Science et Savoir, en simple puissance et en acte ; la puissance est la matière de l'universel, et elle est indéterminée ; l'acte est toujours déterminé dans un objet individuel ; exemples de la vue et de la couleur ; les principes sont nécessairement universels ; les deux aspects de la science.

[1] Il est un point qui embarrasse, à peu près également, ceux qui admettent la théorie des Idées, et ceux qui la repoussent. Nous l'avons indiqué déjà, quand, au début de cet ouvrage, nous avons posé les questions à discuter ; mais maintenant, nous croyons devoir y revenir. [2] Ce point, le voici : nier que les substances soient séparées des choses et qu'elles existent à la fa-

§ 1. *Il est un point qui embarrasse..... également.* Le texte est moins précis ; et il ne se sert que d'un pronom neutre indéterminé. — *Au début de cet ouvrage.* Voir plus haut, liv. III, ch. IV, § 1, et ch. VI, § 2. — *Les questions à discuter.* Celle-ci n'a pas été proposée positivement ; mais elle est implicitement comprise dans plusieurs autres.

§ 2. *Ce point, le voici.* L'expression grecque est, encore ici, moins formelle. — *Ainsi que nous voulons le montrer.* Alexandre d'A-

çon dont existent les êtres individuels, c'est absolument détruire la substance, ainsi que nous voulons le montrer ; et, d'autre part, si l'on admet que les substances sont séparées, alors comment concevoir ce que sont leurs éléments et leurs principes ? Si les principes ne sont que particuliers, et s'ils ne sont point universels, les êtres seront, alors, aussi nombreux que les éléments ; et, par cela même, les éléments ne seront plus susceptibles de science. Par exemple, supposons que les syllabes dont se forment les mots, soient des substances ; et que les éléments des syllabes soient les éléments de ces substances, il faudra nécessairement que la syllabe BA, ou, si l'on veut, toute autre syllabe, soit absolument unique, puisqu'elle n'est pas universelle ; et que les syllabes étant de la même espèce, chacune d'elles

phrodise semble avoir eu sous les yeux un texte différent, qui aurait une négation : « Ce que nous ne voulons pas accorder », dit-il, ce qu'Aristote « n'accorderait » point ici, c'est que la substance puisse être séparée. M. Bonitz préfère la leçon vulgaire, et je partage son avis. — *Les êtres seront, alors, aussi nombreux que les éléments.* Alexandre d'Aphrodise renverse la phrase et il dit : « Les éléments seront alors aussi nombreux que les êtres ». M. Schwegler approuve cette leçon ; avec M. Bonitz, je garde la leçon ordinaire. Alexandre d'Aphrodise a pu s'en écarter dans son commentaire, sans que peut-être son texte fût différent. — *Supposons que les syllabes...* Aristote s'est déjà servi de cet exemple, plus haut, liv. III, ch. IV, § 10 ; mais cet exemple n'est pas très heureusement choisi, et il n'est pas assez clair. — *Soient des substances.* L'hypothèse est au moins bizarre. — *Soit absolument unique.* C'est là le point principal de cette discussion ; il n'y a plus qu'une seule et unique syllabe

soit numériquement seule et unique, c'est-à-dire quelque chose de distinct, qui ne soit pas simplement homonyme, puisqu'aussi bien l'on prétend que chaque chose est seule et unique, en étant ce qu'elle est par sa condition essentielle. [3] S'il en est ainsi des syllabes, il en est de même des éléments, ou lettres, dont les syllabes se composent. Il n'y aurait donc pas plus d'un seul et unique A ; et chacune des autres lettres ne serait pas davantage plus d'une, par cette même raison qui fait que, parmi les autres syllabes, une même syllabe ne peut pas être successivement différente d'elle-même. Mais s'il en est ainsi, il n'y aura pas d'autres éléments, ou lettres, que celles que nous connaissons ; et il n'y aura que ces lettres toutes seules.

[4] Ajoutez que, dès lors, les éléments échapperont à la science, quand on prétend qu'ils ne sont

BA, et cette syllabe ne peut plus se répéter dans des mots divers, comme elle s'y répète en effet. — *Simplement homonyme*. C'est-à-dire, qui n'ait de commun que le nom avec les autres choses de la même espèce. — *En étant ce qu'elle est*. Le texte n'est pas aussi formel.

§ 3. *Des éléments ou lettres*. J'ai ajouté les deux derniers mots, parce que en grec le mot Élément signifie aussi Lettre. En parlant des syllabes, le mot de Lettre est plus clair que celui d'Élément. — *D'autres..... lettres que celles que nous connaissons*. Alexandre d'Aphrodise dit positivement : « Les vingt-quatre lettres » de l'alphabet grec. — *Il n'y aura que ces lettres toutes seules*. J'ai précisé le sens un peu plus que ne le fait le texte; mais je m'appuie sur l'autorité d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 4. *Échapperont à la science*. C'est la seconde objection qui a été posée au début du § précé-

pas universels; car c'est sur les universaux exclusivement que la science se fonde. C'est ce qu'on peut bien voir par les syllogismes, et par les définitions. Le syllogisme, par exemple, ne pourrait pas conclure que les trois angles de tel ou tel triangle spécial, sont égaux à deux droits, si, d'abord, on n'avait point reconnu que tout triangle a toujours ses angles égaux à deux droits. On ne saurait point que tel ou tel homme est un être animé, si d'abord on n'avait pas admis que tout homme est un être animé. D'un autre côté, si les principes sont regardés comme universels, ou, même, si c'est d'eux que viennent les substances universelles, il en résulte que ce qui n'est pas substance est antérieur à la substance, puisque l'universel n'est pas une substance, et que l'élément et le principe sont universels. Or, l'élément et le principe sont nécessairement antérieurs aux objets, dont ils sont le principe et l'élément.

[5] Toutes ces conséquences ne sont que parfaitement rationnelles, lorsqu'on admet que les

dent. — *Par les syllogismes et par les définitions*. Il faut toujours, dans les syllogismes une majeure qui est universelle, affirmative ou négative ; et les définitions sont toujours fondées sur le genre et la différence. De part et d'autre, il y a donc de l'universel. — *Ce qui n'est pas substance*. C'est le principe qui n'est pas substance, puisque l'universel n'est pas substance à la manière des individus.

§ 5. *Des substances qui renferment l'espèce en soi et les Idées*. J'ai suivi ici, en modifiant très

Idées se composent d'éléments, et qu'à côté des substances qui renferment l'espèce en soi et les Idées, on se figure qu'il y a encore quelque unité séparée des choses. Mais rien n'empêche que, comme pour les lettres dont les mots sont formés, il n'y ait plusieurs A et plusieurs B, sans qu'il y ait, cependant, ni d'A en soi outre les A multiples, ni de B en soi outre les B. Et cela suffira pour que les syllabes pareilles soient en nombre infini.

[6] Dans tout ce que nous venons de dire, le point qui peut être le plus contestable, c'est cette assertion que toute science est universelle, et que, par suite, il est nécessaire que les principes des choses soient universels aussi, sans être, cependant, des substances séparées. Cette assertion est vraie sans doute, à un certain point de vue; mais, à un autre point de vue, elle ne l'est pas.

légèrement le texte, l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise, qui est très claire. « Les substances réelles représentent l'espèce en soi, qui les fait être essentiellement ce qu'elles sont ; elles représentent, en outre, les Idées, puisqu'elles en participent. A quoi bon, dès lors, supposer quelque chose qui soit séparé des substances? » Je préfère cette explication à celle que propose M. Bonitz, et qui retrancherait deux mots du texte. — *Et cela suffira*. Il semble qu'il n'y a ici qu'une répétition d'idées, si ce n'est de mots.

§ 6. *Toute science est universelle.* Il semble, au contraire, que cette assertion, si souvent répétée, n'a rien de contestable ; mais Aristote explique cette difficulté, en faisant la distinction qu'il expose dans le § suivant. — *Sans être, cependant, des substances séparées*. Selon Aristote, l'universel est dans le particulier ; c'est l'intelligence qui l'y reconnaît, et qui l'y crée en quelque sorte.

[7] C'est que Science et Savoir sont des expressions à double sens : tantôt, elles signifient l'état de simple puissance, et tantôt, l'état de réalité actuelle. La puissance, en tant que matière universelle et indéterminée, s'applique à l'universel et à l'indéterminé. Mais l'acte, au contraire, est déterminé, en s'appliquant à un objet déterminé; il est telle chose spéciale, dans telle chose aussi spéciale que lui. La vue ne voit la couleur universelle qu'indirectement, parce que cette couleur actuelle qu'elle voit est de la couleur, comme cet A spécial qu'étudie le maître d'écriture est bien un A réel. [8] Si les principes sont nécessairement universels, il faut nécessairement aussi que les conséquences des principes soient universelles, comme elles le sont dans les démonstrations. Or, s'il en est ainsi, il n'y aura

§ 7. *En tant que matière universelle et indéterminée*. J'ai suivi la leçon proposée par M. Bonitz, bien qu'elle semble avoir contre elle la grave autorité d'Alexandre d'Aphrodise. M. Schwegler adopte la correction de M. Bonitz dans sa traduction ; mais il ne l'adopte pas dans son texte.

§ 8. *Comme elles le sont dans les démonstrations*. Selon Alexandre d'Aphrodise, ceci signifie seulement que, si, dans un syllogisme, les deux prémisses sont universels, la conclusion doit l'être comme elles. — *Il n'y aura plus de substance*. Cette phrase, que n'a point commentée Alexandre d'Aphrodise, est obscure, et elle peut offrir ce double sens : « Ou qu'il n'y a plus de substance séparée » ; ou « que toute idée de substance est détruite ». J'incline à cette seconde interprétation : « la substance, en devenant universelle, cesse réellement d'être substance ». On peut trouver que cette fin du XIIIe livre est bien

rien de séparé ; et il n'y aura plus de substance. Mais il est clair que, sous un certain point de vue, la science est universelle, et qu'à un autre, elle ne l'est pas.

brusque, et que, malgré la première phrase du livre suivant, il n'y a aucune connexion entre les deux derniers livres de la *Métaphysique*. On n'a point à s'étonner de ces incohérences, qui se rencontrent dans toutes les parties de l'ouvrage. On a essayé de les expliquer dans la Dissertation spéciale, qu'on trouvera au premier volume, à la suite de la Préface. Je me permets de prier le lecteur de s'y reporter. Le récit de Strabon montre, de la manière la plus vraisemblable, d'où a pu venir tout ce désordre, que les Scholiastes grecs n'ont pas su corriger.

LIVRE XIV

CHAPITRE PREMIER

Retour sur la théorie des Contraires; il leur faut toujours un sujet substantiel, dans lequel s'opère le passage d'un contraire à l'autre; théories diverses qui cherchent dans les contraires l'origine des nombres; le grand et le petit, l'égal et l'inégal, le surpassant et le surpassé ; le peu et le beaucoup; l'unité et la multiplicité; l'unité est la véritable mesure; son rôle essentiel; tout le reste n'est que du relatif; nature véritable de la relation; elle a moins de substance que toute autre catégorie ; le nombre ne peut pas n'être qu'une relation.

[1] Nous nous bornerons donc aux considérations précédentes sur la substance ainsi comprise. Mais, tous les philosophes s'accordent à reconnaître que les principes sont contraires,

§ 1. *Sur la substance ainsi comprise*. M. Bonitz, trouvant sans doute que le XIVe livre ne tient pas assez étroitement au XIIIe, propose une variante : « Sur la question que nous venons de débattre ». Mais ce changement, que n'autorise aucun manuscrit, ne sert absolument à rien; car les matières traitées dans le 1er chapitre du livre XIV n'ont rien de commun avec celles qui remplissent et terminent le livre précédent. C'est là un point de fait qui est de toute évidence. Il faut donc conserver la leçon ordinaire; et l'on peut essayer, d'ailleurs, de rattacher ce premier chapitre du livre XIV aux sujets déjà traités antérieurement, liv. VIII, ch. v.—*Pour les substances immobiles*. Alexandre d'A-

et que, de même qu'ils le sont dans la nature, ils le sont aussi pour les substances immobiles. Cependant, s'il ne peut y avoir au monde quoi que ce soit d'antérieur au principe de toutes choses, il s'ensuit qu'il est impossible qu'un principe, qui serait encore quelque autre chose que principe, soit un principe véritable. Ce serait aussi faux que si, par exemple, prenant le blanc pour principe et le posant comme principe, non pas en tant qu'il est autre chose que blanc, mais en tant qu'il est essentiellement blanc, on allait dire en même temps que le blanc est un attribut, et que, tout en étant aussi autre chose que blanc, il reste blanc néanmoins. Alors c'est cette autre chose qui serait antérieure au blanc. [2] Sans doute, toutes les choses viennent des contraires; mais c'est à la condition d'un sujet préalable. C'est même surtout dans les contraires que cette

phrodise entend par là les Idées et les entités mathématiques. — *Qui serait encore quelque autre chose*. Par exemple, « qui serait dans un sujet, ou l'attribut d'un sujet », selon l'explication d'Alexandre d'Aphrodise. — *Par exemple*. L'exemple que prend ici Aristote est par lui-même assez singulier; et, en outre, il ne sert pas beaucoup à éclaircir la pensée. Elle revient à ceci que faire un principe avec un attribut, c'est tout à fait se méprendre, puisque le sujet de cet attribut est toujours antérieur à cet attribut, et qu'il devrait par conséquent être pris pour principe à sa place. Le même exemple se retrouve dans les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. XXII, § 7, p. 128 de ma traduction.

§ 2. *Préalable*. J'ai ajouté ce mot, qui est indispensable. — *Cette condition doit être remplie*. Le texte n'est pas aussi formel; voir la théorie des contraires, dans les *Catégories*, ch. XI, p. 121

condition doit être remplie. Toujours les contraires, quels qu'ils soient, se rapportent à un sujet; et il n'est pas un contraire qui existe séparément. Or, ainsi que le plus simple regard jeté sur les choses, la raison nous atteste, de même, qu'il n'y a rien de contraire à la substance. Donc, il n'y a pas de contraire qui puisse être, à proprement parler, le principe de toutes choses; et le principe vrai est tout autre chose que cela.

[3] Parmi les philosophes, les uns font, de l'un des deux contraires, la matière des choses. Ceux-là opposent ce contraire à l'unité, c'est-à-dire l'inégal à l'égal, regardant l'inégal comme la nature de la pluralité. Mais d'autres philosophes opposent la pluralité à l'unité. Dans telle théorie, les nombres viennent de la Dyade, de l'Inégal, du Grand et du Petit; dans la théorie d'un au-

de ma traduction. — *Il n'y a rien de contraire à la substance*. Voir les *Catégories*, ch. v, § 18, p. 68. — *Et le principe vrai est tout autre chose que cela*. Ici non plus, le texte n'est pas aussi formel.

§ 3. *Les uns*. Alexandre d'Aphrodise ne doute pas que ce ne soit Platon et son école qui sont désignés ici. — *Opposent ce contraire*. Le texte est assez obscur, à cause de son extrême concision; j'ai dû le développer un peu, afin de le rendre plus clair; et, dans les additions légères que j'ai faites, je me suis toujours appuyé sur le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, qui lui-même a pris beaucoup de peine pour élucider ce passage. — *Mais d'autres philosophes*. Les Pythagoriciens, à ce que croit Alexandre d'Aphrodise. — *Dans telle théorie*. Celle de Platon. — *Dans la théorie d'un autre philosophe*. C'est sans doute Pythagore. — *Dans les deux théories*

tre philosophe, ils sortent de la pluralité ; mais c'est toujours de la substance de l'unité que naissent les nombres, dans les deux théories également. Le philosophe qui ne prend pour éléments que l'Inégal et l'Unité, et qui regarde l'Inégal comme la Dyade du Grand et du Petit, confond dans une seule expression l'Inégal, le Grand et le Petit, sans faire remarquer que, si ces termes peuvent être une seule et même chose pour la raison, numériquement ils ne le sont pas. 4 Du reste, ces philosophes n'expliquent pas mieux ce que sont les principes des nombres, qu'ils appellent leurs éléments. Les uns, admettant le Grand et le Petit avec l'unité, en font les trois éléments des nombres; et, selon eux, les deux premiers de ces éléments repré-

également. Toutes les deux s'accordent à prendre l'unité pour le premier élément des nombres ; l'une y ajoute l'inégal pour second élément; l'autre y ajoute la pluralité. — *Le philosophe*. C'est Platon. — *Pour la raison*. Il semble qu'Alexandre d'Aphrodise ait eu un texte où ces idées sont présentées sous une forme tout-à-fait inverse : « L'inégal, le grand et le petit, sont une seule et même chose numériquement ; mais ils sont multiples pour la raison ». Le mot grec que je représente par celui de Raison, peut signifier également que l'unité de ces trois termes est purement Verbale. On peut les identifier verbalement ; mais numériquement, ils sont distincts les uns des autres. M. Bonitz remarque qu'il n'y a pas grande différence à adopter l'une ou l'autre explication.

§ 4. *Les uns... D'autres*. Alexandre d'Aphrodise n'indique plus quels sont précisément ces divers philosophes ; mais il s'agit toujours des écoles de Platon et de Pythagore. — *Pour principes des nombres*. J'ai ajouté ces mots pour plus de clarté. — *Le Peu et le Beaucoup*. J'ai dû conserver

sentent la matière des nombres, et c'est l'unité qui en représente la forme. D'autres adoptent pour principes des nombres le Peu et le Beaucoup, parce que le Grand et le Petit appartiennent, par leur nature propre, plus particulièrement à la grandeur. D'autres, prenant encore un terme plus général dans toutes ces notions, regardent comme éléments des nombres le Surpassant et le Surpassé.

5 Toutes ces théories n'offrent, pour ainsi dire, aucune différence entre elles, en ce qui regarde bon nombre de leurs conséquences; et elles ne diffèrent que pour les difficultés logiques que ces philosophes tâchent d'éviter, parce qu'eux-mêmes aussi ne font que des démonstrations logiques. Toutefois, c'est un seul et même argument de prendre le Surpassant et le Surpassé pour principes des nombres, au lieu du Grand et du Petit, et de soutenir que le nombre est

ces formules un peu étranges, faute d'en trouver de meilleures. — *A la grandeur*. Qui engendre les figures de géométrie, plutôt que les nombres. — *Le Surpassant et le Surpassé*. J'ai dû également conserver ces formules, quoiqu'elles puissent paraître assez singulières.

§ 5. *Les difficultés logiques*. Ou plus clairement et mieux peut-être : « Les difficultés verbales ». — *Des démonstrations logiques*. Même remarque. — *Que le nombre est antérieur à la Dyade*. Ce n'est pas du moins dans la théorie de Platon que le nombre peut être antérieur à la Dyade, puisqu'il fait dériver tous les nombres de l'Unité et de la Dyade indéfinie. Mais il est possible que cette doctrine ait été celle de quelques-uns des disciples de Platon. — *Le nombre et*

antérieur à la Dyade, parmi les éléments des nombres. Bien que le nombre et le Surpassant soient l'un et l'autre des notions plus universelles, néanmoins nos philosophes admettent l'un, et n'admettent pas l'autre.

6 Selon quelques autres philosophes, l'unité a pour opposés le Différent et l'Autre. Il en est qui n'opposent que la pluralité et l'unité. Mais si, comme ils le veulent, les êtres viennent des contraires, et si, pour l'unité, il faut reconnaître, ou qu'il n'y a point de contraire possible, ou que, si l'on veut à toute force qu'il y en ait un, ce ne peut être que la pluralité, l'Inégal étant le contraire de l'Égal, le Différent étant le contraire du Même, l'Autre étant le contraire de l'Identique, il s'ensuit que la doctrine qui paraît la plus solide est celle des philosophes qui opposent l'unité à la pluralité. Et encore, celle-là n'est-elle pas suffisamment vraie, puisque l'unité deviendra alors le Peu, et que c'est la pluralité qui est le con-

le Surpassant. Le texte est moins formel; il n'emploie qu'un pronom indéterminé au pluriel neutre.

§ 6. *Le Différent et l'Autre.* Il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de trouver dans notre langue des équivalents complets des mots grecs, qui ont des nuances toutes particulières. Ainsi, le mot que je rends par Différent implique une comparaison entre deux termes seulement; le Différent est l'un des deux. Le mot que je rends par Autre n'implique une comparaison qu'avec un seul être, opposé, non plus à un seul, mais à une foule d'autres. — *Différent... Même... Autre... Identique.* Même observation sur la dissemblance des deux langues. — *Deviendra alors*

traire du petit nombre, comme Beaucoup l'est de Peu.

7 Il est, d'ailleurs, de toute évidence que c'est l'unité qui exprime la mesure; et en toute chose, il y a toujours quelque chose d'autre qui sert de fondement. Ainsi, dans l'harmonie, c'est le demi-ton, le dièse; dans les mesures de longueur, c'est le pouce, ou le pied, ou telle autre unité analogue; dans les rhythmes, c'est la base ou la syllabe. De même aussi pour les mesures de pesanteur, c'est un certain poids déterminé. En un mot, il en est de même dans tous les cas; pour les qualités, la mesure est une qualité; pour les quantités, c'est une quantité, etc.

le Peu. Et cessera d'être l'unité, pour devenir une sorte de nombre.

§ 7. *L'unité qui exprime la mesure.* Voir plus haut, liv. X, ch. I, § 9, cette question traitée plus nettement qu'ici, et encore plus complètement, — *En toute chose.* Le texte n'est pas plus précis. — *Qui sert de fondement.* Mot à mot : « Quelque autre chose qui est sujet ». La pensée d'ailleurs est claire, si l'expression elle-même est insuffisante; et les exemples qui suivent sont très nets. — *Le demi-ton, le dièse.* Le texte n'a que ce dernier mot. Parfois, on a cru que le dièse était un quart de ton; Alexandre d'Aphrodise dit positivement un demi-ton; voir plus haut, liv. X, ch. I, § 14. — *Le pouce.* J'ai préféré ce mot comme nous étant plus familier; le grec dit précisément : « le doigt ». — *La base.* Sans doute, ce mot signifie ce que nous appelons le Pied en prosodie, dactyle, spondée, ïambe, trochée, etc. — *Ou la syllabe.* Qui est ou longue, ou brève, ou douteuse. — *Un certain poids déterminé.* Alexandre d'Aphrodise cite la Mine, qui était en Grèce l'unité de poids. — *La mesure est une qualité.* L'observation est très juste; mais les mesures de qualité sont toujours bien contestables, parce qu'elles sont toutes morales et qu'elles ne peuvent avoir de limites fixes, comme celles de quantité.

[8] La mesure est indivisible, soit par son espèce même, soit pour nos sens, la mesure adoptée n'étant pas une substance en soi. Du reste, cela se comprend sans peine, puisque l'unité signifie la mesure d'une certaine pluralité ; que le nombre est une pluralité mesurée, et une pluralité de mesures. Aussi, n'a-t-on pas moins raison de dire que l'unité n'est pas un nombre, pas plus que la mesure ne peut être une réunion de mesures ; mais la mesure n'est qu'un principe, aussi bien que l'unité. De là vient que la mesure doit toujours rester Une et la même, pour toutes les choses mesurées. Si la mesure est un cheval, elle s'applique à tous les chevaux ; si c'est l'homme, à tous les hommes. S'il s'agit de l'homme, du cheval, de Dieu, la mesure est, si l'on veut, l'être animé ; et leur nombre peut

§ 8. *Soit pour nos sens*. Comme le dièse ou demi-ton, au-delà duquel ne peut plus aller notre perception distincte, en fait de sons musicaux. — *La mesure d'une certaine pluralité*. Ainsi, l'unité Homme représente, d'après Alexandre d'Aphrodise, les éléments multiples qui entrent dans la définition de l'homme : Animal, Terrestre, Bipède. — *Une pluralité de mesures*. Parce que chacune des unités, dont le nombre se compose, pourrait à son tour servir de mesure. — *Une et la même*. C'est la condition essentielle ; car autrement, il n'y aurait plus de mesure. — *S'il s'agit de l'homme, du cheval, de Dieu*. C'est-à-dire, s'il s'agit d'êtres différents d'espèce, il faudra que la mesure porte sur le genre qui leur est commun ; et dans l'exemple cité ici, le genre c'est l'être animé, qui convient aussi bien à Dieu, à l'homme et au cheval, auxquels on prétend appliquer une commune mesure. — *L'homme, le blanc et la marche*. Ici, il n'y a plus de mesure possible, parce que la marche, la blancheur et l'homme sont attri-

encore être un nombre d'êtres animés. Mais si l'on veut réunir l'homme, le blanc, et la marche, il n'y a plus de nombre possible pour ces trois termes, en ce sens que toutes ces déterminations se rapporteraient au même être et à un être qui numériquement est Un. Toutefois dans ce cas même, il peut y avoir encore un nombre pour les genres de ces déterminations, ou de telle autre dénomination analogue.

[9] Les philosophes qui font de l'Inégal une sorte d'unité, et qui admettent la Dyade indéterminée du Grand et du Petit, s'éloignent infiniment trop des opinions généralement reçues, et même des opinions qu'on pourrait adopter. L'Inégal, le Grand et le Petit, ce sont là, en effet, de simples modifications et des accidents, bien plutôt que les sujets véritables des nombres et des grandeurs. Le Peu et le Beaucoup ne sont que des modes du nombre ; le Grand et le Petit, des modes de la grandeur, comme sont aussi de

bués à un seul et même individu. Il n'y a plus possibilité de compter. — *Dénomination analogue*. Qui étant commune pourra permettre de dénombrer et de mesurer les êtres auxquels on l'appliquera.

§ 9. *Les philosophes*. Ce sont les Platoniciens. Pour eux, l'unité représente l'égal ; alors, l'inégal, qui se confond avec la Dyade du Grand et du Petit, est comme une unité nouvelle. — *L'Inégal, le Grand et le Petit*. J'ai répété ces mots pour plus de clarté. Le texte se contente d'un pronom indéterminé au pluriel neutre. — *Le Pair et l'Impair*. Dans les nombres. — *Le Poli et le Rude*. Dans les grandeurs et les solides. Sur les mêmes théories, voir plus haut, liv. X, ch. v et vi.

simples modes le Pair et l'Impair, le Poli et le Rude, le Droit et le Courbe. [10] Ce qui rend, en ceci, l'erreur encore plus forte, c'est que le Grand et le Petit ne sont nécessairement que des relatifs, ainsi que tout ce qui leur ressemble. Or, de toutes les catégories, c'est le relatif qui est certainement moins que toute autre une nature et une substance véritable. A cet égard, la relation ne vient qu'après la qualité et la quantité. La relation, ainsi qu'on l'a dit précédemment, n'est qu'un mode de la quantité; ce n'en est pas la matière, si, d'ailleurs, le relatif est quelque autre chose encore, soit que l'on considère le relatif d'une manière absolue et commune, soit qu'on le considère dans ses parties diverses et dans ses espèces. Rien, en effet, n'est absolument petit ou grand, peu ou beaucoup, en un mot rien n'est relatif qui ne soit aussi quelque autre chose, en même temps qu'il est peu ou beaucoup, petit ou grand, ou relatif.

§ 10. *Nécessairement que des relatifs.* Voir la théorie des relatifs dans les *Catégories*, ch. VII, p. 81 de ma traduction. — *Après la qualité et la quantité.* Dans les *Catégories*, la quantité vient avant la qualité. — *Ce n'en est pas la matière.* Alexandre d'Aphrodise donne à cette phrase un sens plus général : « Ce n'est pas la matière des substances ». Le sens que j'ai adopté me semble plus conforme au texte. La différence est d'ailleurs très légère. — *Si d'ailleurs*... J'ai adopté la leçon que donnent quelques manuscrits, et qu'a préférée aussi M. Bonitz. Le contexte confirme, par ce qui suit, la justesse de cette interprétation.

[11] Ce qui prouve bien que le relatif n'est pas, dans quelque mesure que ce soit, une substance et une réalité, c'est que, pour lui seul, il n'y a ni production, ni destruction, ni mouvement, tandis que, pour la quantité, il y a accroissement et diminution ; pour la qualité, il y a altération ; pour le lieu, il y a translation ; pour la substance, il y a la production et la destruction absolues, tous phénomènes qui ne peuvent avoir lieu pour le relatif. Ceci vient de ce que, sans même se mouvoir, un relatif peut être, tantôt plus grand, tantôt plus petit, tantôt égal, selon que l'autre des relatifs viendra à être mû et à changer en quantité. Et puis, la matière d'une chose quelconque est nécessairement ce qui, en puissance, est cette même chose ; et c'est là aussi la condition de la substance. Mais le relatif n'est substance, ni en puissance, ni en acte. [12] Il est donc absurde, ou plutôt, il est impossible de faire, de ce qui n'est pas une substance, l'élément

§ 11. *Ni mouvement.* Cette expression générale comprend toutes les espèces que le mouvement peut présenter, et qui sont énumérées plus bas ; voir la théorie du mouvement, dans les *Catégories*, ch. XIV, p. 128 de ma traduction. — *A être mû et à changer en quantité.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Le mouvement modifie la relation.

§ 12. *Ne viennent qu'après elle.* Parce qu'elle est le sujet d'inhérence de toutes les autres catégories, qui ne peuvent exister que si elle existe préalablement. Voir les *Catégories*, ch. V, § 5, p. 63 de ma traduction. — *Soit séparés, soit réunis.* Selon l'explication d'Alexandre d'Aphrodise, le Peu et le Beaucoup peuvent être réunis dans un même nom-

et l'antécédent de la substance. Car toutes les catégories ne viennent qu'après elle. Ajoutez que les éléments ne peuvent jamais être les attributs des choses dont ils sont les éléments. Le Peu et le Beaucoup, soit séparés, soit réunis, sont les attributs de la ligne; et la surface est large ou étroite.

13 Et s'il y a réellement une pluralité à laquelle on puisse appliquer toujours la notion de Peu, la Dyade, par exemple, puisque si la Dyade était le Beaucoup, ce serait l'unité qui devrait alors être le Peu ; si, d'autre part, il y a un Beaucoup absolu, qui serait, je suppose, la Décade, et si, après elle, il n'y a rien de plus grand, si ce n'est les nombres infinis, comment concevoir que le nombre puisse venir du Grand et du

bre, quand on peut dire de ce nombre qu'il est petit relativement à un plus grand, et à la fois qu'il est grand relativement à un plus petit; le Peu et le Beaucoup sont séparés, quand on les considère dans un nombre d'une manière absolue, et qu'on dit de ce nombre qu'il est petit ou qu'il est grand.

§ 13. *La Dyade, par exemple.* La Dyade est considérée, dans le système Platonicien, comme le premier nombre, et elle représente l'idée d'un petit nombre et l'idée de peu. — *La Décade,* qui était censée représenter le nombre parfait. C'était surtout une théorie Pythagoricienne, qu'avait acceptée l'école de Platon. — *Les deux à la fois.* C'est-à-dire que le Grand et le Petit auraient dû entrer tous deux dans la composition de la Dyade, aussi bien que dans la composition de la Décade, bien que celle-ci représente exclusivement le Grand, et que celle-là représente le Petit. — *Composassent le nombre et lui fussent attribués.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte grec. — *Ni l'un, ni l'autre.* Ni le Grand, ni le Petit. — *Selon la théorie de nos philosophes.* Le texte dit simplement : « Maintenant »; et ce mot peut se comprendre également bien, et de la théorie que réfute Aristote, et de la théorie qu'il soutient comme la vraie. Je tire le sens que j'ai adopté du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. « Selon eux », dit-il. Ceci se rapporterait, alors, à ce qui vient d'être dit un peu plus haut, à savoir : que la Dyade exprime le Peu, et que la Décade exprime le Beaucoup, tandis que, comme nombres, elles devraient toutes deux exprimer le Peu et le Beaucoup tout ensemble; ce qui n'est pas selon les théories Platoniciennes.

Petit? Ou il fallait que les deux à la fois composassent le nombre et lui fussent attribués, ou il fallait ne lui attribuer, ni l'un, ni l'autre. Mais, selon la théorie de nos philosophes, il n'y a que l'un des deux qui puisse être l'attribut du nombre.

CHAPITRE II

De la composition des choses éternelles ; elles sont sans éléments ; de la nature éternelle des nombres ; explications diverses qui en ont été données ; erreurs de quelques philosophes ; objection de Parménide, et réponse à cette objection ; acceptions diverses du mot d'Être ; ce qu'on doit entendre par le Non-Être ; distinction du Non-Être et de l'Être en puissance ; nuances des diverses catégories ; question de la multiplicité des êtres, au point de vue de chacune des catégories successives ; solutions incomplètes qu'a essayées le système des Idées ; les nombres ne sont pas des Idées ; et, comme tels, ils ne sont pas causes des choses ; inutilité du nombre idéal ; caractère véritable des théories arithmétiques.

[1] Une question générale qu'il faut examiner ici, c'est de savoir s'il est possible que des choses éternelles soient formées d'éléments ; car alors elles devront avoir une matière, puisque tout ce qui est formé d'éléments est un composé. Si donc

§ 1. *Une question générale...* Il me semble que cette question n'est pas ici à sa place, et qu'elle interrompt le cours des pensées, bien plutôt qu'elle ne s'y rattache. Il est très-vrai que les nombres étant considérés comme éternels, on peut se demander quelle est la nature des choses éternelles d'une manière générale ; mais l'éternité des nombres n'est pas annoncée par quoi que ce soit ; l'auteur ne fait que l'indiquer en quelque sorte ; et il revient bien vite à la question de la nature des nombres, qu'il a traitée dans le chapitre précédent, et qu'il va continuer dans celui-ci, après une courte digression. Je crois donc que les deux premiers §§ du chapitre II sont tout à fait déplacés, quoique Alexandre d'Aphrodise n'hésite pas à les commenter, et que

nécessairement tout être provient des éléments dont il est formé, qu'il soit d'ailleurs éternel ou qu'il ait été produit, tout ce qui devient et se produit provient d'un être qui, en puissance, est ce qu'il devient en acte ; car il ne pourrait, ni devenir, ni exister, s'il devait partir de ce qui ne peut pas être. Mais le possible peut arriver à l'acte, ou n'y pas arriver. Bien que le nombre soit éternel plus que toute autre chose, et surtout plus que ce qui a une matière quelconque, il pourrait alors aussi ne pas être, tout comme peut cesser d'exister l'être qui n'a qu'un jour à vivre, tout comme celui qui vivrait un nombre d'années aussi grand qu'on voudrait, et qui, si l'on veut pousser encore plus loin, existerait pendant un temps sans limite. [2] A ce point de vue, il n'y aurait donc pas d'êtres éternels, puisque ce qui peut un jour ne pas être n'est pas éternel, ainsi que nous avons eu l'occasion de

personne n'ait jamais soulevé le doute que je signale à la sagacité du lecteur. — *Est un composé.* On sait le sens spécial qu'Aristote attache au mot de Composé ; le Composé sous-entend toujours un mélange et un concours de la matière et de la forme. — *Devient et se produit.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *En acte.* J'ai ajouté ces mots. — *Bien que le nombre soit éternel.* Voilà le lien, très insuffisant, de ce § à la question qui y est soulevée : « Le nombre étant éternel, quelle est la composition des choses éternelles, et, par suite, celle du nombre ? »

§ 2. *Dans d'autres discussions.* Alexandre d'Aphrodise rapporte cette indication au *Traité du Ciel* ; et, en effet, cette même question y est traitée, liv. I, ch. IX, § 11, p. 81 de ma traduction. Mais elle a été traitée également un peu plus haut, liv. IX, ch. VIII,

le démontrer dans d'autres discussions. Mais, si ce que nous disons ici est universellement vrai, à savoir qu'il n'y a pas de substance éternelle qui ne soit en acte, et si les éléments sont la matière de la substance, il en résulte qu'il ne peut pas y avoir, pour une substance éternelle quelconque, des éléments qui en formeraient la composition intrinsèque. [3]Quelques philosophes font, de la Dyade indéterminée, avec l'unité, l'élément des nombres, et ils ont grande raison de repousser l'Inégal, à cause des conséquences insoutenables de cette dernière théorie. Or, s'ils évitent quelques difficultés, ce sont celles-là seules que rencontrent nécessairement les philosophes qui font de l'Inégal et du Relatif les éléments du nombre. Mais, en dehors de ce point de doctrine, eux aussi ils s'exposent inévitablement aux mêmes embarras, soit qu'ils tirent de ces éléments le nombre idéal, soit qu'ils n'en tirent que le nombre mathématique.

§ 17. M. Bonitz admet aussi cette référence, et M. Schwegler croit qu'elle est la plus exacte. — *Il ne peut pas y avoir... Des éléments...* Il semblerait que l'auteur doit conclure que, les nombres étant éternels, ils sont en acte et qu'ils sont sans matière ; cependant il n'en fait rien; et il laisse, pour n'y plus revenir, la question qu'il vient de soulever.

§ 3. *Quelques philosophes.* Ce sont des Platoniciens, si ce n'est Platon lui-même. Ce § me paraît faire suite assez naturellement à la fin du premier chapitre. — *Le nombre idéal.* Voir plus haut, liv. XIII, ch. VI, § 4. — *Le nombre mathématique.* Le seul qu'admettaient les Pythagoriciens, et qu'avaient admis aussi quelques disciples de l'école Platonicienne.

[4]On peut rapporter à bien des motifs ce retour à un pareil ordre de causes ; mais le motif principal, c'est que nos philosophes se sont trop dirigés à la manière des anciens, dans leurs recherches. Ils se sont figuré que tous les êtres se réduiraient à un être unique, à l'Être en soi, si l'on ne répondait pas victorieusement à l'objection de Parménide, et si l'on marchait d'accord avec lui : « Il n'est pas possible que jamais, ni « de quelque façon que ce soit, puisse être ce « qui n'est pas » ; et de là, ils ont conclu qu'on était forcé d'établir démonstrativement que le Non-Être existe. De cette façon, à les en croire, les êtres sortiraient à la fois de l'Être et de quelque autre chose, et leur pluralité deviendrait possible.

[5]Ici cependant, le premier soin qu'on doit

§ 4. *Parménide... Il n'est pas possible...* MM. Bonitz et Schwegler ont rétabli la citation, d'après les fragments qui nous sont restés de Parménide. Voir les Fragments de Parménide, édition Firmin-Didot, p. 119, l. 52; mais j'ai gardé la leçon vulgaire, parce que c'est celle que donne Alexandre d'Aphrodise. Cette divergence est d'ailleurs sans importance ; et tout ce qu'il en faut conclure, c'est qu'Aristote ne fait pas une citation parfaitement exacte. Parménide n'admettait que l'Être pur et simple, et il rejetait absolument le Non-Être. Aristote reproche aux Platoniciens d'avoir attaché trop d'attention à une doctrine déjà fort ancienne, et qu'on aurait dû oublier. — *Et de là, ils ont conclu.* Le texte est moins formel. Voir le *Sophiste* de Platon, p. 223, traduction de M. Victor Cousin. — *A les en croire.* J'ai ajouté ces mots, pour rendre l'expression grecque dans toute sa force. — *Et de quelque autre chose.* Qui serait le Non-Être, auquel on donnerait une sorte d'existence.

§ 5. *Plusieurs acceptions.* C'est

prendre, c'est de s'assurer si le mot d'Être ne peut pas recevoir plusieurs acceptions. Être exprime d'abord la substance, puis la qualité, puis la quantité, et les autres catégories. Quels sont donc précisément les êtres qui pourraient, tous ensemble, arriver à n'en former qu'un, si le Non-Être venait à ne pas exister? Seraient-ce les substances, ou les simples modes? En peut-il être également pour toutes les autres nuances de l'Être, sans distinction? Ou bien, l'Être unique serait-il la réunion de toutes ces nuances : réalité substantielle, et qualité, et quantité, et telle autre des acceptions diverses que l'Être peut revêtir? Mais il est absurde, ou plutôt il est impossible, que ce soit une seule et même nature qui devienne cause que l'être soit, d'abord, l'être qu'il est, et tel être particulier, puis ensuite qu'il ait telle qualité, ou telle quantité, ou qu'il soit dans tel lieu.

[6] En outre, de quel Non-Être et de quel Être

le soin qu'Aristote a toujours pris lui-même; et l'on peut voir dans la *Métaphysique* combien de fois il est revenu sur ce sujet. — *Les autres catégories*. Au nombre de dix, bien qu'il n'y en ait que trois d'énumérées ici. — *Venait à ne pas exister*. Comme le soutient Parménide. — *La réunion de toutes ces nuances*. J'adopte ici la ponctuation admise par M. Bonitz, d'après Alexandre d'Aphrodise. — *Que l'Être peut revêtir*. J'adopte encore ici la leçon proposée par M. Bonitz; la leçon vulgaire dit l'Unité, au lieu de l'Être. — *Une seule et même nature*. Celle du Non-Être, produisant l'Être, selon les théories Platoniciennes, opposées à celle de Parménide.

§ 6. *Et de quel Être*. M. Schwegler croit que ces mots sont une interpolation. Sans doute, ils ne sont pas indispensables; mais ils ne sont pas contradictoires avec le reste du contexte; et ils rappellent que Platon veut composer les êtres du Non-Être et de l'Être. On peut indifféremment les conserver, ou les retrancher; j'ai préféré garder la leçon vulgaire. — *Il va même*. Le philosophe désigné par ce pronom est évidemment Platon, comme le dit Alexandre d'Aphrodise; mais je n'ai pas cru devoir être plus précis que le texte. — *Fausse et mensongère*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Des géomètres*. Cet exemple est fréquemment invoqué par Aristote; voir plus haut, liv. XIII, ch. III, § 7.

§ 7. *Cette ligne supposée*. Le texte n'est pas aussi formel. — *N'entre jamais pour rien*. L'observation est parfaitement juste. — *Selon les cas*. Aristote em-

fera-t-on sortir les êtres? Le Non-Être, en effet, a aussi ses nuances diverses, du moment que l'Être a les siennes. Dire d'un être qu'il n'est pas homme, c'est dire simplement qu'il n'est pas tel être particulier; dire d'une chose qu'elle n'est pas droite, c'est dire qu'elle n'a pas telle qualité; dire d'une chose qu'elle n'a pas trois coudées, c'est dire qu'elle n'est pas de telle grandeur ou quantité. Mais les êtres multiples, de quel Être et de quel Non-Être peuvent-ils venir? Il va même jusqu'à appeler du nom de mensonge, et à confondre avec cette nature du mensonge, le Non-Être d'où sort, en même temps que de l'Être, la multiplicité des êtres. Aussi, ajoutait-on encore qu'il faut bien admettre, au fond de tout, une hypothèse fausse et mensongère, à l'imitation des géomètres, qui donnent un pied de long à une ligne qui n'a pas du tout un pied. [7] Mais il est bien impossible que tout cela soit exact. Ni

les géomètres ne font l'hypothèse erronée qu'on leur prête; et la preuve c'est que cette ligne supposée n'entre jamais pour rien dans leurs conclusions; ni les êtres ne peuvent jamais venir d'un Non-Être ainsi compris, non plus qu'ils ne peuvent périr dans un tel Non-Être. Mais comme le Non-Être, selon les cas que nous avons indiqués, a tout autant d'acceptions qu'il y a de catégories, et qu'outre le Non-Être qui, ainsi qu'on l'entend, n'est en effet qu'un mensonge, il y a le Non-Être en puissance, c'est de celui-là que sortent les choses. Ainsi, l'homme vient certainement de ce qui n'est pas homme, mais est homme en puissance, comme le blanc vient de ce qui n'est pas blanc actuellement, mais est le blanc en puissance. Cette remarque est la même, soit qu'un seul être se produise, ou que ce soient plusieurs êtres.

[8] Évidemment, cette recherche se borne à savoir comment l'Être qui s'applique spéciale-

ploie souvent le mot de Cas au lieu de celui de Catégories. — *Le Non-Être en puissance*. C'est par cette distinction qu'Aristote essaie de concilier l'explication de Platon et la sienne. Oui, c'est bien de l'Être et du Non-Être que les êtres sortent; mais c'est du Non-Être en puissance, et non pas du Non-Être absolu, comme Platon l'avait compris, dans sa crainte de l'axiome de Parménide. — *C'est de celui-là que sortent les choses*. Le devenir ne peut s'expliquer que de cette façon. — *De ce qui n'est pas homme*... Voilà les limites du Non-Être dans le système d'Aristote. — *Le blanc*. C'est la catégorie de la qualité, après celle de la substance.

§ 8. *Des nombres, des grandeurs*

ment aux substances, peut devenir multiple; car toutes les choses qui se produisent sont, d'après cette théorie, des nombres, des grandeurs, et des solides. Mais il paraît absurde, quand on recherche comment l'Être peut devenir multiple dans la substance, de ne pas rechercher en même temps comment il peut le devenir dans la qualité, ou dans la quantité. Ce ne peut pas être la Dyade indéterminée, pas plus que le Grand et le Petit, qui font qu'il y a deux choses blanches, ou qu'il y a plusieurs couleurs, qu'il y a plusieurs saveurs, plusieurs figures; car alors, tout cela, saveurs, figures, couleurs, seraient aussi des nombres et des unités.

[9] Si nos philosophes avaient approfondi ces considérations, ils auraient bien vu la cause de la multiplicité des êtres, et découvert où est la

et des solides. Toutes choses qui, d'après Platon, sont des substances. Sa théorie se borne à l'étude des substances, dont elle cherche à expliquer la multiplicité; elle ne va pas jusqu'aux autres Catégories. — *La Dyade indéterminée*. Il semble qu'il y a bien quelque ironie dans la manière dont Aristote présente sa critique. — *Deux choses blanches*. Ou peut-être mieux: « Deux blancheurs », pour indiquer qu'il s'agit de la qualité. — *Des nombres et des unités*. C'est-à-dire encore, des substances d'après la théorie Platonicienne. J'ai répété les mots de Saveurs, Couleurs, Figures, qui, dans le texte, ne sont exprimés que par un pronom pluriel neutre. Mais le sens que je donne est celui qu'adopte Alexandre d'Aphrodise.

§ 9. *Pour les modes aussi bien que pour les substances*. Le texte dit simplement : « Dans ces choses aussi ». Je n'ai fait que préciser le sens un peu davantage. Mais ce n'est pas tout-à-fait celui que donne Alexandre d'Aphrodise. —

vérité, pour les modes aussi bien que pour les substances. C'est l'identité et l'analogie qui, en ceci, sont les vraies causes. Cette première déviation a fait encore que, en recherchant l'opposé de l'Être et de l'Unité, duquel, en même temps que de l'Être et de l'unité, viendraient tous les êtres, on a admis que cet opposé était le Relatif et l'Inégal, qui ne sont, ni le contraire, ni la négation de l'Unité et de l'Être, et qui ne sont qu'une nature particulière des choses, aussi bien que le sont la substance et la qualité.

10 Il fallait se demander, aussi, pourquoi les Relatifs sont multiples, et comment il se fait qu'il n'y a pas un seul et unique Relatif. Mais on se contente, ici, de rechercher d'où peut venir la multiplicité des unités, en dehors de l'Un en soi;

L'identité et l'analogie. Je tire ce sens du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; mais ce sens n'est pas très sûr, et le texte n'est pas assez clair. M. Schwegler a proposé une variante, qui dissiperait toute obscurité, mais qui n'a pas pour elle l'autorité des manuscrits : « La cause est la même par analogie ». Selon Alexandre d'Aphrodise, Aristote veut dire ici que c'est la matière et la forme qui, par analogie, sont une seule et même cause de la pluralité, dans les substances et dans les modes. La matière peut être tour à tour les contraires, et c'est ainsi qu'elle est cause de la pluralité. — *Le Relatif et l'Inégal.* Il semblerait, d'après le commmentaire d'Alexandre d'Aphrodise, qu'il faudrait lire seulement : « l'Inégal », qui est un relatif. Cette différence est d'ailleurs très peu importante — *Une nature particulière.* En d'autres termes : « une catégorie », comme celles de la substance et de la qualité.

§ 10. *De l'Un en soi... L'Inégal en soi.* Le texte dit : « L'Un primitif... l'Inégal primitif ». Alexandre d'Aphrodise explique cette expression, comme je le fais dans

et l'on s'abstient de rechercher comment il peut y avoir multiplicité d'Inégaux, après l'Inégal en soi. Cependant nos philosophes emploient, eux aussi, tous ces termes, et ils nous parlent du Grand et du Petit; du Peu et du Beaucoup, d'où ils font venir les nombres; du Long et du Court, d'où vient la longueur; du Large et de l'Étroit, d'où vient la surface; de l'Épais et du Mince, d'où viennent les solides; et ils reconnaissent, ainsi, une foule d'espèces diverses du Relatif. Mais encore une fois, d'où vient, selon eux, cette multiplicité, et quelle en est la cause ?

11 Il faut donc, de toute nécessité, comme nous le soutenons, supposer, dans tous les cas, l'Être en puissance. L'auteur de la doctrine que nous étudions a expliqué, en outre, qu'on doit entendre par Relatif ce qui en puissance est telle chose et telle substance, sans exister cependant en soi, comme il l'eût dit de la qualité, qui n'est, ni l'Un ou l'Être en puissance, ni la négation de l'unité, ni celle de l'Être, mais qui compte néanmoins parmi les êtres. Ainsi que nous l'avons fait observer, il eût bien mieux valu, puisque notre

ma traduction. — *Eux aussi.* J'ai ajouté ces mots. — *Encore une fois.* Même remarque.

§ 11. *L'auteur de la doctrine que nous étudions.* Le texte est moins formel. Évidemment, d'ailleurs, c'est Platon qu'Aristote désigne. — *Ainsi que nous l'avons fait observer.* Voir plus haut, §§ 9 et 10. — *En général.* J'ai ajouté ces mots pour plus de clarté; et je les tire du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; ils sont indispensables.

philosophe recherchait d'où vient la multiplicité des êtres, qu'il ne se bornât pas à se demander comment, dans une seule et même catégorie, y a multiplicité de substances, ou multiplicité de qualités; en un mot, il aurait dû rechercher comment la multiplicité des êtres est possible en général, puisque les êtres sont, tantôt des substances, tantôt de simples modes, tantôt des Relatifs. [12] Pour les catégories autres que la substance, la question de savoir comment la multiplicité peut s'y produire, mérite plus d'insistance encore. Comme en elles, l'Être n'est plus séparable, on pourrait dire que c'est, parce que le sujet peut devenir et être plusieurs choses, qu'il y a aussi plusieurs qualités de possibles et plusieurs quantités. Mais il n'en faut pas moins qu'il y ait toujours une matière pour chacun de ces genres. Seulement, il est impossible que cette matière soit séparée des substances. Mais, pour les individus, il y a quelque motif sérieux de se demander comment l'individuel peut devenir multiple, s'il n'y a pas, d'abord, un individu réel comme lui, et une nature du genre de celle que nous venons d'indiquer. [13] C'est même de là plus particulièrement, qu'est venue la question de savoir comment les substances en acte peuvent être multiples, et pourquoi il n'y a pas une seule et unique substance. Quoi qu'il en soit, à moins que l'on n'identifie la substance et la quantité, on ne nous dit pas pourquoi, ni comment, les substances sont multiples; on nous explique uniquement comment les quantités le sont. Tout nombre en effet exprime la quantité; et l'unité l'exprime aussi, à moins qu'elle ne représente une mesure, en tant qu'elle est indivisible sous

§ 12. *L'Être n'est plus séparable*. Les catégories autres que la substance n'ont d'Être que dans le sujet auquel elles s'appliquent comme attributs. La qualité, la quantité, etc., n'existent que dans un sujet préalable; par elles-mêmes, elles n'ont point de réalité substantielle. — *Chacun de ces genres*. C'est le mot même du texte, au lieu de celui de catégories. — *Pour les individus*. Qui sont tous dans la catégorie de la substance. — *Comme lui*. J'ai ajouté ces mots. J'ai rendu tout ce passage le plus clairement que j'ai pu; mais je ne saurais me flatter d'avoir complètement réussi, là où Alexandre d'Aphrodise trouve que l'obscurité est très grande, et où M. Bonitz la déclare impénétrable. — *Une nature du genre de celle que nous venons d'indiquer*. Cette nature, selon Alexandre d'Aphrodise, est la matière, qui est susceptible de

changer et qui, étant en puissance les espèces, les reçoit tour à tour, et cause ainsi la pluralité des substances. Malgré toute l'autorité d'Alexandre, je ne pourrais pas affirmer que ce soit bien le sens de ce passage, et M. Bonitz semble en douter aussi; mais je ne saurais donner une interprétation meilleure.

§ 13. *De là*. L'expression est bien concise; et l'on ne voit pas nettement ce qu'Aristote veut dire. Alexandre d'Aphrodise croit qu'il désigne ici l'erreur des philosophes qui ont pris pour principes l'Un et l'Inégal, au lieu de prendre la matière et la forme, causes de la multiplicité des êtres, selon lui. — *Les substances*. Le texte dit précisément : « Les êtres ». Alexandre d'Aphrodise dit positivement que par « les êtres », Aristote entend ici « les substances »; ce qui justifie ma traduction; et, en effet, ce sont les substances proprement dites qui sont opposées aux quantités. — *L'unité l'exprime aussi*. Le texte est moins formel; mais j'emprunte ce sens au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *On ne nous explique pas*. J'adopte la leçon que M. Bonitz a

le rapport de la quantité. Si donc la quantité est autre chose que la substance, et si la substance est autre chose aussi que la quantité, on ne nous explique pas d'où vient l'individualité, ni comment elle se multiplie. Mais, en soutenant que la substance et la quantité sont identiques, on soulève encore bien des objections contre soi.

[14] On pourrait en outre insister non moins vivement, sur la manière dont on considère les nombres, en demandant sur quelles preuves on prétend en affirmer l'existence. Quand on admet les Idées, les nombres peuvent, jusqu'à un certain point, expliquer la cause des êtres, puisque chaque nombre est une Idée, et que l'Idée est, dit-on, cause de l'existence de toutes les autres choses, de quelque façon d'ailleurs que ce soit; théorie que nous laissons à ses partisans. Mais, quand on repousse ce système, à cause des difficultés qu'il présente, jusqu'au point de s'en passer pour concevoir les nombres, et quand on admet seulement le nombre mathématique, à

tirée de plusieurs manuscrits, et qui consiste à supprimer une conjonction. — *Que la substance et la quantité sont identiques.* Le texte se borne à employer un pronom neutre; la leçon que je suis est celle de M. Schwegler et de M. Bonitz. Alexandre d'Aphrodise n'a pas commenté ce passage. — *Bien des objections.* L'auteur aurait bien fait d'indiquer précisément ces objections ; la pensée aurait été plus claire.

§ 14. *Les nombres.* Il s'agit des nombres idéaux. — *Dit-on.* J'ai ajouté ces mots, qui me semblent ressortir du contexte, puisque Aristote expose une théorie qui n'est pas la sienne. — *D'un nombre idéal?* Le texte dit simplement : « Un tel nombre ». — *Les considérations et les théorèmes.* Il n'y a qu'un seul mot dans le grec. — *Comme nous l'avons fait voir.* Plus haut, liv. XIII, ch. II, § 4. Ici encore, je dois faire remarquer, comme je l'ai déjà fait, combien il est difficile de bien comprendre ce chapitre et quelques autres de ce livre. Cette difficulté tient à ce que nous n'avons que la réfutation d'Aristote, sans pouvoir étudier précisément les doctrines auxquelles il veut répondre. Cette obscurité, d'ailleurs, n'est pas spéciale à la *Métaphysique*, et on la retrouve, à peu près au même degré, toutes les fois qu'Aristote discute les opinions de ses devanciers. Leurs ouvrages sont sous ses yeux, et ils sont fort connus de son temps. Dans le nôtre, nous ne les connaissons que par des fragments insuffisants, et le plus souvent nous ne les connaissons pas du tout. De là, notre extrême embarras.

quoi bon irait-on croire à l'existence d'un nombre idéal? Et en quoi un pareil nombre pourrait-il servir aux autres choses? Car, d'une part, celui-là même qui en affirme l'existence déclare que ce nombre n'est cause de rien, et il se borne à en faire une certaine nature qui existe en soi. D'autre part, il semble bien en effet que ce nombre n'est cause de quoi que ce puisse être, puisque toutes les considérations et les théorèmes de l'arithmétique se fondent aussi sur des données sensibles, comme nous l'avons fait voir.

CHAPITRE III

Suite de la critique de la théorie des Idées; doctrine et erreur des Pythagoriciens ; ils sont dans le vrai quand ils ne séparent pas les nombres et les choses; théories diverses où ils ne tiennent pas assez compte des faits tels que nos sens les observent en ce monde ; opinion de quelques philosophes sur le rôle des limites dans la composition des corps; les limites ne peuvent pas être des substances ; ordre et régularité des œuvres de la nature; théories des premiers philosophes, qui ont admis le nombre idéal et le nombre mathématique ; défauts de toutes ces théories ; on peut leur appliquer le mot de Simonide sur les discours sans fin; les Pythagoriciens essaient d'expliquer l'origine des choses; leurs recherches sur l'univers sont surtout physiques ; et l'on ne peut s'en occuper qu'indirectement dans la présente étude.

[1] Les philosophes qui ont admis l'existence des Idées, et qui les prennent pour les nombres, supposent, pour expliquer les choses particulières, qu'outre les choses multiples, il y a une certaine unité à laquelle chacune d'elles se rapporte; et

§ 1. *Les philosophes qui ont admis l'existence des Idées.* Les Platoniciens sont assez clairement désignés; mais il ne s'agit ici que des Platoniciens purs, qui adoptaient toute la doctrine du maître, sans la modifier, et qui confondaient les Idées et les Nombres. — *Pour expliquer les choses particulières.* Aristote se sert ici d'une expression qu'il a déjà employée plus haut, liv. I, ch. VII, § 37, et liv. VII, ch. VI, § 10, et qui a quelque chose d'assez insolite; le sens d'ailleurs ne peut être douteux. — *Comment et par quelle cause.* La phrase grecque n'est pas très régulièrement construite; et l'on a proposé diverses modifications, qui ne semblent

ils essaient, pour tout objet individuel et Un, de montrer par là comment, et par quelle cause, il existe. Mais, comme toutes ces théories ne sont, ni nécessaires, ni même possibles, on ne saurait dire qu'elles expliquent davantage l'existence du nombre. [2] Quant aux Pythagoriciens, comme ils avaient observé que beaucoup des propriétés des nombres se trouvent dans les corps sensibles, ils ont soutenu que les êtres sont des nombres, mais non pas des nombres séparés; et ils ont avancé que les choses se composent de nombres. Et pourquoi? Parce que, selon eux, les propriétés des nombres se manifestent dans l'harmonie musicale, dans le Ciel, et dans une foule d'autres choses.

pas indispensables. On peut donc la garder telle qu'elle est. Seulement, on pourrait lui donner aussi un sens un peu différent que celui que j'ai adopté : « Ils « essaient pour expliquer les « choses particulières de mon« trer comment et pourquoi, ou« tre les choses multiples, il est « possible de trouver une cer« taine unité, à l'occasion de cha« cune d'elles. » — *Ni même possibles.* Le jugement est sévère; mais cette sévérité contre la théorie des Idées est habituelle dans Aristote.

§ 2. *Mais non pas des nombres séparés.* C'est la différence principale qu'Aristote signale toujours entre le Pythagorisme et le Platonisme. L'existence des choses ne tient pas plus aux Nombres qu'aux Idées, selon lui; mais du moins, les Pythagoriciens n'ont jamais isolé les nombres des choses sensibles; voir plus haut, liv. I, ch. V, §§ 3 et suiv., et liv. XIII, ch. VI, § 9.—*Et pourquoi?* Cette tournure de phrase, un peu brusque, se présente bien rarement dans le style d'Aristote. Mais il est possible que cette rédaction ne soit pas de lui, vu le désordre de tout l'ouvrage. — *Dans l'harmonie musicale, dans le Ciel...* Voir l. I, c. V, § 3 et suiv.

[3] Lorsqu'on n'admet que le nombre mathématique tout seul, il n'est pas possible d'accepter de telles doctrines, même en partant des hypothèses qu'on se donne ; mais on disait que, sans cette condition, la science des nombres n'est pas possible. Pour notre part, nous répétons, ainsi que nous l'avons précédemment établi, que, de toute évidence, les entités mathématiques ne sont pas séparées des choses ; car, si les nombres étaient séparés, leurs propriétés ne se retrouveraient pas dans les corps. [4] Sur ce point, les Pythagoriciens sont à l'abri de toute critique. Mais, quand ils composent les corps de la nature avec des nombres, quand ils composent, avec des éléments qui n'ont, ni légèreté, ni pesanteur, les corps légers ou pesants, ils semblent vraiment nous parler d'un autre ciel et d'autres corps, mais non des corps que nos sens connaissent. Quant à ceux qui veulent que le nombre soit séparé, ils se fondent sur ce que les

§ 3. *Mais on disait.* Ceci est sans doute une objection des Pythagoriciens, qui soutenaient que la science des nombres n'est possible, que si le nombre mathématique existe par lui-même, et est supérieur aux choses, sans en être séparé. — *Précédemment.* Voir plus haut, liv. XIII, ch. II, § 4, et ch. III, § 2. — *Ne sont pas séparées des choses.* C'est vrai ; mais il est difficile de concilier l'éternité des nombres avec leur existence dans les choses périssables.

§ 4. *Sur ce point.* Les Pythagoriciens n'ont jamais séparé des choses, ni les nombres, ni les entités mathématiques en général, comme le faisaient les purs Platoniciens. — *Ils semblent vraiment nous parler.* Cette critique est

axiomes, tout vrais qu'ils sont et tout en persuadant l'esprit, ne s'appuient pas non plus sur les choses sensibles, et que, cependant, on admet leur existence et leur séparation, de même qu'on fait aussi cette hypothèse pour les grandeurs mathématiques. [5] Mais, il est clair qu'un raisonnement opposé amènera des conséquences contraires; et la question que nous posions tout à l'heure, reste à résoudre par ceux qui adoptent ce système : « Pourquoi, disions-nous, les nombres n'étant pas dans les objets sensibles, « leurs propriétés cependant se trouvent-elles « dans les objets sensibles ? »

[6] Quelques autres philosophes, remarquant que les limites et les extrémités des grandeurs sont, le point pour la ligne, la ligne pour la surface, la surface pour le solide, s'imaginent justifier, par cet argument, l'existence indispensable de pareilles natures. Mais, ici encore, il faut bien prendre garde que ce raisonnement ne soit trop peu solide; car ces extrémités des grandeurs ne sont pas des substances réelles ; ce sont là bien

très juste; et le Pythagorisme n'a jamais pu s'en défendre. — *Quant à ceux qui veulent...* Ce sont sans doute Xénocrate et Speusippe que l'auteur veut désigner ici. — *Les axiomes.* Sous-entendu : Mathématiques.

§ 5. *Disions-nous.* Le texte n'est pas aussi formel. Voir plus haut, la fin du § 3.

§ 6. *Quelques autres philosophes.* Voir plus haut, liv. VII, ch. II, § 3, les mêmes théories exposées de la même manière, sans que les philosophes à qui elles appartiennent soient dési-

plutôt de simples limites, puisqu'il faut toujours qu'il y ait une limite à une marche quelconque, et, d'une manière générale, au mouvement. On prétend donc faire de ces limites un objet réel et une substance; mais c'est absurde; car, en supposant même que ce soient là de véritables substances, elles feront toutes partie des choses sensibles, puisque l'on reconnaît cette vérité. Et alors comment peuvent-elles en être séparées?

[7] On pourrait encore insister, à moins que l'on ne soit de trop facile composition, et demander : Pourquoi, dans tout nombre, quel qu'il soit, et dans les entités mathématiques, les éléments antérieurs et les éléments postérieurs n'ont-ils pas la moindre influence les uns sur les autres? Ainsi, en supposant même qu'il n'existe pas de nombre, les grandeurs n'en doivent pas moins exister, pour ceux qui ne croient

gnés plus précisément. — *Des grandeurs*. J'ai ajouté ces mots. — *Par cet argument*. Même remarque. — *A une marche*. C'est l'expression même du texte.

§ 7. *La moindre influence*. Le mot grec est aussi vague que ma traduction. Alexandre d'Aphrodise l'explique en ce sens que les seconds éléments devraient venir des premiers, et ainsi de suite. Au contraire, les philosophes que critique Aristote n'établissaient aucun lien entre les nombres et les grandeurs, séparant ainsi des choses qui, dans les mathématiques, sont étroitement unies. — *Qui les conçoit.... qui les contiennent*. J'ai fait ces additions, pour plus de clarté. — *Une succession de vains épisodes*. Le texte n'est pas aussi développé. Cette pensée d'ailleurs est très remarquable; et elle a été

absolument qu'aux êtres mathématiques ; et en supposant encore que ces êtres n'existent pas non plus, il reste du moins l'esprit qui les conçoit, et les corps sensibles qui les contiennent. Cependant, d'après tout ce que nous voyons, la nature ne montre pas à nos yeux une succession de vains épisodes, comme on en trouve dans une mauvaise tragédie. [8] Il est vrai que les philosophes qui croient à l'existence des Idées, échappent du moins à cette faute, en prétendant que les grandeurs viennent de la matière et du nombre : les longueurs étant, selon eux, formées avec la Dyade; les surfaces étant formées avec la Triade; les solides étant formés avec la Tétrade, ou bien encore de tels autres nombres; car ceci importe assez peu. Mais ces entités-là sont-elles bien des Idées? En quel lieu les place-t-on? Quel rapport ont-elles avec les êtres réels? Elles n'en ont absolument aucun, pas plus que les entités mathématiques. Il n'est

citée bien souvent pour montrer qu'Aristote croyait à l'unité systématique de tous les phénomènes naturels, et à une cause universelle qui gouverne le monde.

§ 8. *Les philosophes*... Il semble bien que ceci s'applique à Platon, comme l'ont cru MM. Brandis et Zeller, s'appuyant sur l'autorité de Syrien. M. Bonitz ne repousse pas tout à fait cette conjecture; mais il fait observer, avec raison, qu'un peu plus bas, § 9, Aristote distingue Platon des philosophes qu'il vient de citer. Voir aussi *Traité de l'Ame*, liv. I, ch. II, § 7, p. 113 de ma traduction. — *Ces entités-là*. Le texte se contente d'employer un pronom neutre indéterminé. Il s'agit évidemment des entités mathématiques, non pas des lon-

pas même possible de leur appliquer aucun des théorèmes ordinaires, à moins de vouloir bouleverser les mathématiques, de fond en comble, et de s'y faire des doctrines insoutenables et toutes particulières. Rien n'est plus aisé, en imaginant des hypothèses quelconques, que d'en tirer un long tissu d'argumentations sans fin; et telle est l'erreur de ceux qui, sur cette pente, ont essayé d'accoupler les entités mathématiques et les Idées.

9 Mais les philosophes qui, les premiers, avaient réduit les espèces du nombre à deux, le nombre idéal et le nombre mathématique, sans vouloir en ajouter d'autre, ne nous ont pas dit, et ils eussent été bien embarrassés de nous dire, ce que c'est précisément que le nombre mathématique et d'où il vient; car ils en font un intermédiaire entre le nombre idéal et le nombre sensible. Si le nombre mathématique est formé

gueurs, surfaces, solides, mais des Dyades, Triades, Tétrades.— *Aucun des théorèmes ordinaires.* J'ai ajouté le dernier mot, qui ressort du contexte; voir plus haut, § 4. — *D'argumentations sans fin.* Voir un peu plus bas, § 10, le mot de Simonide contre la prolixité; et plus haut, liv. XIII, ch. VIII, §§ 4 et 8.

§ 9. *Les philosophes.* Ceci se rapporte manifestement à Platon; voir plus haut, liv. XIII, ch. VI, § 10. — *Sans en vouloir ajouter d'autre.* Il me semble que c'est encore le sens le plus naturel de ce passage, puisque Aristote reproche à Platon de n'avoir reconnu que deux espèces de nombre. — *Si le nombre mathématique....* Le texte n'est pas aussi formel. — *Est formé du Grand et du Petit.* Le Grand et le Petit se confondent dans les théories Platoniciennes, avec la Dyade indéfinie; et le nombre

du Grand et du Petit, il se confond alors avec le nombre idéal. Mais c'est d'un Grand et d'un Petit tout différents, puisqu'on leur fait produire les grandeurs. Si l'on dit que c'est encore un autre Grand et Petit, alors on multiplie les éléments sans mesure; et, si l'on veut que quelque unité soit le principe de l'un et de l'autre, il faudra que cette unité devienne un terme commun, supérieur à tous les deux. Il y a donc à rechercher comment cet Un en soi peut devenir ces termes multiples; et, en même temps, le nombre devra se former d'une autre manière que de l'Un en soi et de la Dyade indéterminée; ce qui pourtant est impossible, d'après notre philosophe.

10 Toutes ces théories sont insensées; elles se combattent elles-mêmes et se contredisent, en

idéal est formé de cette Dyade et de l'unité.—*Tout différents.* C'est une seconde espèce du Grand et du Petit, d'où sortent les grandeurs, comme les nombres sortent de la première espèce. — *C'est encore un autre Grand et Petit.* C'est le sens que donne Alexandre d'Aphrodise; et c'est comme une troisième espèce du Grand et du Petit, ainsi qu'il le dit. Tout ce passage est d'ailleurs fort obscur, toujours à cause de l'extrême concision du texte. L'objection d'Aristote consiste en ceci : Le nombre mathématique ne peut pas venir du Grand et du Petit, qui forment déjà le nombre idéal; mais, comme le nombre mathématique produit les grandeurs, il faudrait que ce Grand et ce Petit fussent différents de ceux du nombre idéal. Ce serait une seconde espèce du Grand et du Petit. Puis enfin, il en faudrait une troisième pour les nombres sensibles. — *Sans mesure.* J'ai ajouté ces mots. — *De l'un et de l'autre.* Du nombre idéal et du nombre mathématique. — *D'après notre philosophe.* Platon.

§ 10. *Simonide.* Il s'agit sans doute du Simonide de Céos, le rival heureux d'Eschyle. L'autre Simonide, d'Amorgos, est anté-

même temps qu'elles contredisent la raison. C'est bien là que l'on retrouve « Ce discours sans fin » dont parle Simonide ; car ce discours sans fin ressemble beaucoup à celui de nos esclaves, quand ils n'ont absolument rien de bon à nous alléguer. Ces prétendus éléments du Grand et du Petit nous font l'effet, on peut dire, de jeter les hauts cris, en se voyant si violemment réunis, et de ne pouvoir engendrer que le nombre multiplié sans cesse par lui-même.

11 En outre, il est bien absurde, ou plutôt il est absolument impossible, de nous parler d'une origine lorsqu'on fait les nombres éternels. Mais, quant à savoir si les Pythagoriciens admettent, ou n'admettent pas, une origine pour les nombres, il n'y a pas la moindre hésitation sur ce point; car ils disent très clairement que, l'Un en soi s'étant une fois constitué, soit par

rieur d'un siècle environ. — *A celui de nos esclaves.* Il semble bien que ceci est la continuation de la citation de Simonide; voir la même pensée expliquée un peu plus complètement, dans la *Rhétorique,* liv. III, ch. XIV, § 18, p. 108 de ma traduction. — *De jeter les hauts cris.* Cette métaphore est à remarquer dans le style d'Aristote. — *Multiplié sans cesse par lui-même.* Plus haut, liv. XIII, ch. VII, § 8, Aristote a dit que la Dyade indéfinie ne pourrait jamais produire que des nombres toujours doubles les uns des autres.

§ 11. *Les nombres éternels.* Le texte est moins précis, et bien des commentateurs ont cru qu'il s'agissait des choses éternelles en général, et non pas simplement des nombres; j'ai cru devoir restreindre la pensée comme le fait ma traduction, pour que cette fin du chapitre se liât plus étroitement avec tout ce qui précède. — *Par la limite.*

des surfaces, soit par une couleur, soit par un germe, soit par d'autres éléments, qu'on ne saurait d'ailleurs nous indiquer, la partie de l'infini la plus voisine fut attirée sur-le-champ et fut bornée par la limite. Mais, comme les Pythagoriciens traitent de l'univers, et qu'ils prétendent en parler d'après les principes de la Physique, il est juste de n'étudier leurs recherches qu'en traitant de la nature, et de n'en pas parler davantage dans la présente étude, puisqu'elle s'occupe de principes qui régissent les choses immobiles. Par conséquent, nous ne considérerons ici que la génération des nombres de cette espèce.

Qui est encore l'Un en soi, tel que le conçoivent les Pythagoriciens. — *Qu'en traitant de la nature.* C'est-à-dire, dans les ouvrages comme la *Physique,* le *Traité du Ciel,* etc. — *Que la génération des nombres.* Ceci justifie en partie l'interprétation que je me suis permise au début du §.

CHAPITRE IV

Suite de la critique de la théorie des Idées et des nombres; question nouvelle sur le rapport du bien et du beau avec les principes; opinion des Théologues contemporains et des plus anciens poètes sur l'unité dans l'ordre universel des choses; citations de Phérécyde, des Mages, d'Empédocle, d'Anaxagore; difficulté de comprendre ce que c'est que le bien dans la théorie des Idées; confusion fâcheuse du bien et du mal dans plusieurs systèmes; causes générales de ces erreurs.

[1] Les Pythagoriciens n'admettent pas la production de l'impair, parce qu'il leur semble de toute évidence qu'il n'y a que le pair qui soit produit. Mais, quelques philosophes prétendent que le nombre pair se compose, tout d'abord, de termes inégaux, le Grand et le Petit, ramenés à l'égalité. Ainsi, avant de devenir égaux, il

§ 1. *Les Pythagoriciens.* Le texte est tout à fait indéterminé; et il n'a qu'un verbe à la troisième personne du pluriel, qu'on peut rapporter indifféremment à qui l'on veut; mais la fin du chapitre précédent me semble indiquer très spécialement qu'il s'agit ici des Pythagoriciens. M. Bonitz attribue cette théorie aux Platoniciens. — *Quelques philosophes.* Je crois que ce sont les Platoniciens qu'Aristote veut désigner; et ceci me confirme d'autant plus dans la conjecture que je viens d'émettre. — *Ce n'est pas seulement d'une manière spéculative.* D'après Alexandre d'Aphrodise, ceci se rapporte à une opinion de Xénocrate, qui, pour défendre certaines parties de la doctrine Platonicienne, prétendait que Platon n'avait exposé qu'une pure théorie, sans aucune application réelle. Il me semble que tout ce pre-

fallait nécessairement que l'inégalité régnât entre eux. Mais, s'ils étaient rendus égaux de toute éternité, ils n'étaient donc pas primitivement inégaux; car il ne peut pas y avoir quelque chose d'antérieur à ce qui est éternel. Par conséquent, il est clair que ce n'est pas seulement d'une manière spéculative que ces philosophes admettent la génération des nombres.

[2] Ici se présente une question, qu'on aurait grand tort de regarder comme facile à résoudre. Quel rapport les éléments et les principes ont-ils avec le Bien et le Beau? Ou, pour préciser encore davantage la question : Le bien en soi et le parfait en soi, comme nous voulons les entendre, font-ils partie des principes? Ou ne viennent-ils qu'en sous-ordre et après eux? Cette dernière opinion semble être celle de quelques Théologues de nos jours, qui nient que le bien et le parfait soient des principes, et qui croient

mier § appartient au chapitre précédent et non point à celui-ci, puisque la question traitée au § 2 et dans les suivants, est toute différente; mais je n'ai pas voulu changer la division ordinaire des chapitres.

§ 2. *Une question.* Cette question est, en effet, une des plus importantes qu'on puisse se poser; mais elle ne tient que fort indirectement à la théorie des Nombres; et elle aurait été beaucoup mieux placée dans le XIIe livre, au chapitre VII, où est présentée la théorie du moteur premier immobile. — *En sous-ordre et après eux.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Quelques Théologues de nos jours.* Alexandre d'Aphrodise n'indique pas quels sont ces Théologues contemporains d'Aristote. D'ordinaire, Aristote applique ce nom de Théologues aux sages des premiers âges, Hésiode et les

que le bien et le beau n'ont apparu qu'après de bien longs progrès, dans la nature des choses. S'ils adoptent cette doctrine, c'est afin d'éviter la sérieuse difficulté qu'on soulève lorsqu'on prétend, comme on le fait quelquefois, que c'est l'Un en soi qui est le principe. Mais ici la difficulté vient, non pas de ce qu'on regarde le bien comme inhérent au principe, mais de ce qu'on prend l'Un en soi pour principe, et de ce que, prenant ce principe pour élément, on veut faire sortir le nombre de l'Un en soi. [3] Les poètes les plus anciens avaient une opinion semblable, lorsqu'ils attribuaient la puissance souveraine et le règne sur toutes choses, non pas aux êtres qu'ils regardent comme les premiers, la Nuit, le Ciel, le Chaos, ou même l'Océan, mais à Ju-

autres; voir plus haut, liv. III, ch. IV, § 15. M. Bonitz croit qu'ici il s'agit de Speusippe, et de quelques Pythagoriciens; mais le texte peut offrir encore un autre sens, qui a semblé préférable à quelques commentateurs : « Mais cette dernière « opinion semble être celle de « quelques philosophes de nos « jours, qui, l'empruntant aux « Théologues, ont nié que.... » Plus haut, liv. XII, ch. VII, § 8, cette doctrine sur la place subordonnée du Bien et du Beau a été formellement attribuée aux Pythagoriciens et à Speusippe. — *Que l'on prend l'Un en soi pour le principe.* C'est le système de Speusippe, emprunté à l'école Pythagoricienne.

§ 3. *Les poètes les plus anciens.* Hésiode, et les autres un peu plus récents que lui, quoique fort anciens encore. Voir liv. I, ch. IV, § 1. — *Aux êtres qu'ils regardent comme les premiers.* Le texte est un peu moins explicite. — *La Nuit, le Ciel, le Chaos.* Voir plus haut, liv. XII, ch. VI, § 8. Alexandre d'Aphrodise rapporte tout ce passage à Orphée ; et plusieurs commentateurs se sont rangés à son avis. D'autres rap-

piter. Ce qui les a portés à s'exprimer de cette manière, c'est qu'ils font varier les maîtres du monde. Mais, ceux d'entre eux qui, par un sage mélange, ont évité de rendre ces pensées uniquement sous les formes de la fable, par exemple Phérécyde, et quelques autres, ont posé le Bien, dans toute sa perfection, comme le premier générateur des choses. C'est là aussi ce qu'ont fait les Mages, et les philosophes qui sont venus plus tard, tels qu'Empédocle et Anaxagore, quand ils ont pris, l'un, l'Amour pour l'élément, et l'autre, l'Intelligence pour principe.

portent seulement la Nuit et le Ciel à la doctrine Orphique; ils rapportent ensuite le Chaos à Hésiode, et l'Océan à Homère. — *Phérécyde.* De Syros, contemporain de Pythagore, à ce qu'on croit. C'est la seule fois qu'Aristote parle de lui; et l'on voit qu'il le tient en grande estime. Phérécyde passait dans l'Antiquité pour un des maîtres de Pythagore; mais cette assertion n'a rien de certain. Voir Diogène de Laërte, liv. I, ch. II, p. 30, édition Firmin-Didot. Il est assez remarquable que Phérécyde ait été souvent omis par les historiens de la philosophie, entre autres M. Edouard Zeller. — *Les Mages.* Voilà la seule fois qu'Aristote ait parlé des doctrines des Mages; et il semble leur prêter ici des opinions que d'ordinaire on ne leur attribue pas. Dans un fragment que nous a conservé Diogène de Laërte, Préface, § 8, Aristote, au IIIe livre de son *Traité sur la Philosophie,* rapportait exactement le système des Mages sur les deux principes opposés qui régissent l'univers, Ormusd et Ahrimane. De plus, il affirmait que les Mages étaient antérieurs aux Égyptiens eux-mêmes. Si l'on en croit Diogène de Laërte, *loc. cit.,* Aristote avait fait sur le Magisme un ouvrage spécial intitulé le *Magique.* Il est d'autant plus singulier qu'il rapproche ici les Mages d'Empédocle et d'Anaxagore, dont les opinions sont si différentes. Hérodote, liv. I, ch. CXXXI, semble penser comme Aristote que les Mages ne croyaient qu'à un seul principe. — *Empédocle et Anaxagore.* Voir plus haut, liv. I, ch. III, § 28, et ch. IV, § 3 et § 8.

[4] Quant à ceux qui ont admis des substances immobiles, il en est qui ont dit que l'Un en soi est le bien en soi, tout en déclarant, néanmoins, que l'Un en soi est surtout l'essence du bien. Mais ici on peut se poser cette question : A laquelle de ces opinions doit-on s'arrêter? Il serait bien singulier que, si les attributs premiers, qui appartiennent à l'Être premier, sont d'être éternel et souverainement indépendant, ce ne fût pas à titre de Bien que lui appartinssent aussi l'indépendance et l'éternelle conservation. Mais, rien ne peut être impérissable, niindépendant, par aucun autre motif que celui de sa perfection même. [5] Donc, affirmer qu'il existe un principe de ce genre, c'est une vérité conforme à la raison ; mais, prétendre que ce principe est l'Un en soi, ou que si ce n'est pas l'Un, c'est un

§ 4. *Des substances immobiles.* En d'autres termes : « Des Idées. » Ceci s'adresse spécialement à Platon; voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 16, où Aristote attribue à Platon d'avoir fait de l'unité la cause même du Bien, comme il fait de la matière la cause du Mal. — *A laquelle de ces opinions.* Il s'agit de savoir si le Bien est le principe premier et souverain de l'univers, ou si c'est l'Un en soi, comme le croyaient les Éléates et les Platoniciens. — *Attributs premiers.... à l'Être premier.* Cette répétition est dans le texte. — *Et l'éternelle conservation.* L'expression grecque n'est pas plus déterminée. Toutes ces théories sont d'ailleurs parfaitement conformes à celles du livre XII, sur le premier moteur immobile.

§ 5. *Une théorie insoutenable.* Le jugement est vrai, quoique la forme où il est exprimé soit peut-être un peu sévère. Mais cette critique ne touche pas beaucoup Platon qui, comme son maître, a fait du Bien la première et la plus haute des Idées; voir la *République*, liv. VII, p. 70 et 105

élément et l'élément des nombres, c'est une théorie insoutenable. Il y a là une énorme difficulté, dont quelques philosophes ont cru se débarrasser, en reconnaissant que l'Un en soi est le premier des principes et le premier élément, mais seulement le principe du nombre mathématique. Dès lors, toutes les unités deviennent chacune un Bien, et l'on se trouve avoir ainsi une abondance de Biens vraiment incalculable. [6] Si, d'autre part, les Idées sont des nombres, les Idées aussi sont toutes et chacune un Bien particulier. Peu importe, d'ailleurs, qu'on suppose des Idées pour tout ce qu'on veut; car, s'il n'y a des Idées que pour les Biens, les substances cesseront d'être des Idées; et s'il y a des Idées aussi pour les substances, tous les animaux, toutes les plantes, tous les êtres qui participent aux Idées seront bons également. On le voit : ce seraient là des conséquences absurdes; et, par suite, l'élément contraire de l'Un

de la traduction de M. Victor Cousin. — *Quelques philosophes.* De l'école de Platon, mais qu'il serait difficile de désigner d'une manière plus précise. — *Abondance de Biens vraiment incalculable.* Il semble qu'il y a aussi dans le texte cette nuance d'ironie, comme le remarque M. Bonitz. D'ailleurs, le texte est moins formel que ma traduction, que j'ai dû préciser un peu davantage.

§ 6. *Les substances cesseront d'être des Idées.* Parce qu'il y a des substances mauvaises; et par conséquent, celles-là ne peuvent être des Idées, qui représentent toutes le Bien. — *Tous les animaux, toutes les plantes.* La conséquence est évidemment absurde, puisqu'il y a des animaux et des

en soi, ou la pluralité, ou l'inégal, ou le Grand et le Petit, seraient le Mal en soi. C'est là ce qui fait que notre philosophe a évité de confondre le Bien avec l'Un en soi ; car il aurait fallu accepter aussi la proposition contraire, et dire que le Mal est la nature de la pluralité, puisque les contraires sont la condition de toute production.

[7] Mais, d'autres philosophes pensent que la nature du Mal vient de l'inégalité. Alors, tous les êtres participeraient au Mal, sauf cependant l'Un en soi. Les nombres participeraient plus que les grandeurs à ce mal sans mesure. Le Mal prendrait la place du Bien ; et ainsi, il chercherait et désirerait sa propre destruction, puisque le contraire est destructif du contraire. Mais si, comme nous le soutenons, la matière de chaque chose est cette chose même en puissance : par exemple, si le feu en puissance est la matière

plantes nuisibles. — *Notre philosophe.* Il est probable que ceci s'adresse plus particulièrement à Speusippe, comme le dit Alexandre d'Aphrodise. — *Le mal est la nature de la pluralité.* Si le Bien est l'Un en soi, le Mal est le contraire de l'unité, c'est-à-dire qu'il est la pluralité.

§ 7. *D'autres philosophes.* Alexandre d'Aphrodise désigne spécialement Empédocle; mais on peut croire que cette critique d'Aristote s'adresse aussi à Platon. — *L'Un en soi.* Qui, dans le système d'Empédocle, se confond avec l'Amour, lequel est le seul à ne pas participer à la Discorde. — *Les nombres participeraient plus.* Parce qu'ils sont plus rapprochés du principe, et que les grandeurs n'existent que par l'intermédiaire des nombres. Cette théorie est fort obscure.

du feu en acte, le Mal sera lui-même le Bien en puissance.

[8] Du reste, toutes ces erreurs, quelles qu'elles soient, viennent de ce qu'on fait de tout principe un élément, ou de ce qu'on prend les contraires pour principes, ou de ce qu'on prend pour principe l'Un en soi, ou de ce qu'en faisant, des nombres, les premières substances, on les sépare des choses, et qu'on en fait des Idées.

§ 8. *Du reste.* Résumé de toutes les objections précédentes contre les différentes théories qui n'admettent pas le Bien comme premier principe des choses. Voir le liv. XII, ch. VII.

CHAPITRE V

Suite de la critique de la théorie des Nombres; les nombres ne sont pas les premiers éléments des choses; dans quelle mesure on peut dire que le nombre se mêle aux choses; le nombre ne peut pas venir des contraires; le nombre est impérissable, tandis que les contraires sont essentiellement périssables; erreur d'Eurytus; les nombres ne peuvent être à aucun titre causes des choses; ils ne sont, ni cause substantielle, ni cause efficiente, ni cause finale.

[1] Si l'on ne peut s'empêcher de compter le Bien parmi les principes, et s'il est impossible également de l'y comprendre comme on l'a fait, il est clair que cette double impossibilité tient à ce qu'on a mal déterminé les principes, ainsi que les substances premières. On n'est pas plus dans le vrai, quand on assimile les principes de l'univers à l'organisation des animaux et des plantes, et que, voyant que, dans ces derniers

§ 1. *Parmi les principes.* Ou plutôt, pour le premier des principes, et celui auquel se rattachent tous les autres. — *Comme on l'a fait.* En le plaçant en sous-ordre, et en le mettant à la suite de principes qui lui seraient supérieurs. — *On n'est pas plus dans le vrai.* Ceci se rapporte à la doctrine de Speusippe. — *Viennent toujours d'être indéterminés.* Voir plus haut, liv. IX, ch. VIII, § 5; voir aussi liv. XII, ch. VII, § 8, la même critique dirigée contre Speusippe et les Pythagoriciens, qui ont fait, du Bien suprême, un résultat, au lieu d'en faire le principe premier. — *Indéterminés et incomplets.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

êtres, les plus parfaits viennent toujours d'êtres indéterminés et incomplets, on croit pouvoir affirmer qu'il en est de même des premiers principes; ce qui ôterait toute existence réelle à l'Un en soi. [2] Mais les principes, aussi, d'où viennent les animaux et les plantes, sont complets, quoi qu'on en dise; car c'est l'homme qui engendre l'homme, et ce n'est pas la semence qui est le principe antérieur. Il n'est pas moins absurde de faire l'espace, ou le lieu, contemporain des solides mathématiques; car le lieu se rapporte spécialement aux individus, qui sont, en effet, séparables; mais les êtres mathématiques ne sont pas dans un lieu quelconque; et il est tout

— *Toute existence réelle à l'Un en soi.* Tel que le conçoit Speusippe; voir plus haut, liv. VII, ch. II, § 4.

§ 2. *Quoi qu'on en dise.* J'ai ajouté ces mots, qui me semblent ressortir du contexte. — *C'est l'homme qui engendre l'homme.* Aristote se plaît à répéter cette sentence, et il a bien raison. Le principe est le parfait; et l'être vient d'un autre être qui est complet, comme le deviendra celui qui en sort. Mais on voit que la conséquence évidente de cette théorie, c'est que, à l'origine, les choses ont commencé autrement qu'elles ne commencent actuellement sous nos yeux. L'acte, pour prendre le langage aristotélique, a précédé la puissance. Au fond, c'est aussi toute la doctrine de la Genèse, adoptée par le Christianisme. — *Il n'est pas moins absurde..... ce qu'est ce lieu.* M. Bonitz remarque, avec pleine raison, que tout ce passage ne tient, ni à ce qui précède, ni à ce qui suit; il est bien probable qu'il n'est pas ici à sa place. Alexandre d'Aphrodise le commente sans élever le moindre doute à cet égard; et il cherche à le rattacher, comme il peut, à la critique de la théorie Platonicienne. M. Schwegler ne fait aucune remarque. Pour ma part, je me range à l'opinion de M. Bonitz; elle est de beaucoup la plus vraisemblable.

aussi peu sensé de dire que le lieu existe pour eux, et de ne pas dire ce qu'est ce lieu.

[3] Puisqu'on prétend que les êtres viennent d'éléments, et puisqu'on fait, des nombres idéaux, les premiers des êtres, il fallait, parmi les sens divers où l'on peut dire d'une chose qu'elle vient d'une autre, expliquer spécialement la manière dont le nombre vient des principes. Est-ce en se mêlant à eux, par exemple? Mais tout n'est pas susceptible de mélange; l'être qui vient à se produire par suite d'un mélange est un autre être; et l'Un en soi n'est plus séparé, et ne forme plus une autre nature, comme le veulent nos philosophes. Si ce n'est pas par un mélange que se forme le nombre idéal, sera-ce par une composition, comme la syllabe se compose de lettres? Alors, une position est ici de toute nécessité; et quand l'esprit pense l'unité et la pluralité, il les pense séparément l'une et l'autre. Ce sera donc là le nombre, à savoir : une composition d'unité

§ 3. *Des nombres idéaux.* J'ai ajouté cette épithète, d'après Alexandre d'Aphrodise; et c'est bien, en effet, de ces nombres qu'il est ici question. — *L'Un en soi n'est plus séparé.* Puisqu'il fera partie d'un mélange. — *Une autre nature.* C'est-à-dire, une nature distincte et indépendante du mélange. — *Nos philosophes.* Les Platoniciens, et particulièrement Speusippe. — *Que se forme le nombre idéal.* Le texte n'est pas aussi explicite. — *Composition.... position.* Cette espèce de jeu de mots est dans le texte, et j'ai dû essayer de la reproduire. — *A savoir : une composition.* J'ai ici un peu développé le texte, afin de rendre la pensée plus claire. C'est un procédé que je dois employer souvent, à cause des obscurités du texte. J'aurais voulu pouvoir l'éviter toujours.

et de pluralité, ou bien de l'Un en soi et de l'Inégal.

[4] Mais, comme quand on dit d'une chose qu'elle est composée de certains éléments, cette expression signifie, tantôt que ces éléments subsistent dans la chose, et tantôt qu'ils n'y subsistent pas, de laquelle de ces deux façons le nombre sera-t-il composé? Il n'est possible qu'un être soit composé d'éléments, qui subsistent en lui, que quand il y a génération de cet être. Ou bien peut-être, le nombre vient-il de ses éléments, comme d'une semence. Mais il ne se peut pas que rien sorte de l'indivisible. Le nombre se compose-t-il encore comme une chose dont on dit qu'elle vient de son contraire, lequel ne reste pas permanent? Mais, tout ce qui se produit ainsi vient d'abord d'une chose qui subsiste d'une manière permanente. Or, puisque l'on prend l'Un en soi, tantôt pour le contraire de la pluralité, tantôt pour le

§ 4. *Que quand il y a génération.* Alexandre d'Aphrodise pense que, dans ce passage, le mot de Génération a un sens tout spécial, et qu'il signifie les productions de l'art. Il cite comme exemple la statue, où le bronze qui la compose subsiste en elle, et demeure. M. Bonitz trouve ce sens peu acceptable, et il est bien vrai que jamais, pour ainsi dire, Aristote ne l'a donné au mot de Génération. Cependant cette acception n'est pas absolument impossible, et il faut l'admettre ici faute d'une meilleure. — *Que rien sorte de l'indivisible.* L'Un en soi étant indivisible, il n'en peut rien provenir, comme, de la semence, provient une plante. — *Le nombre se compose-t-il encore.* Le texte est fort obscur, à cause de son extrême concision. — *Viendrait en quelque sorte des*

contraire de l'Inégal, l'unité étant considérée comme représentant l'égal, le nombre, alors, viendrait, en quelque sorte, des contraires. Donc, il y aurait alors un autre terme; et c'est de ce troisième terme, qui serait permanent, et de l'un des deux autres, que se composerait, ou que sortirait, le nombre.

[5] Puis, comment se fait-il que toutes les choses qui viennent de contraires, ou qui ont des contraires, soient périssables, fussent-elles uniquement composées du contraire tout entier, et que le nombre ne soit pas périssable comme elles? On ne nous dit rien de cette difficulté, quoique cependant le contraire, qu'il soit dans la chose ou qu'il n'y soit pas, détruise toujours son contraire, comme on dit que la Discorde détruit le Mélange; ce qui pourtant ne devrait pas avoir lieu, puisque le Mélange n'est pas le contraire de la Discorde. [6] On ne nous explique pas davantage comment les nombres peuvent être causes

contraires. Ce qui est absolument impossible, dans la pensée d'Aristote. — *De ce troisième terme...* Ici encore, j'ai dû développer le texte, et en quelque sorte le paraphraser, pour le rendre intelligible.

§ 5. *Composées uniquement du contraire*. C'est le sens le plus plausible qu'on puisse tirer du texte et du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; l'expression grecque est obscure. — *Comme on dit que la Discorde*. C'est une critique contre le système d'Empédocle. — *Le Mélange*. Ou, le Sphærus, quoique la Discorde ne soit pas précisément son contraire; elle n'est que le contraire de l'Amour.

§ 6. *On ne nous explique pas*. Ceci regarde spécialement la

des substances et de leur existence réelle. On ne dit pas si c'est à titre de limites, comme les points, qui, en tant que limites, seraient les causes des grandeurs; ou bien, si le nombre est la cause de quelque chose de déterminé, celui-ci étant la cause de l'homme, celui-là la cause du cheval, comme le prétendait un certain Eurytus, qui n'hésitait pas à représenter même les figures des plantes par des calculs arithmétiques, ainsi que le font ceux qui appliquent les nombres aux figures géométriques, telles que le triangle ou le quadrilatère. Ou bien, de même que l'accord symphonique n'est qu'une proportion de nombres, de même l'homme vient-il d'une proportion spéciale, ainsi que le reste des êtres? Mais com-

doctrine Pythagoricienne, qui faisait des nombres la cause et la substance des êtres. — *Un certain Eurytus*. Théophraste, dans sa Métaphysique, ch. III, p. 312, ligne 15, édition Brandis, rapporte le même fait d'après Archytas, le pythagoricien. Eurytus paraît avoir été un contemporain et un disciple de Philolaüs; voir Diogène de Laërte, liv. III, § 6, p. 70, et liv. VIII, § 46, p. 215, édition Firmin-Didot. On distingue parfois deux Eurytus, l'un de Métaponte, qui est un peu plus ancien; l'autre de Tarente, celui dont il est ici question. On l'appelle quelquefois aussi Eurysus; voir les *Fragmenta philosophorum*, t. II, p. LVII, édition Firmin-Didot. Alexandre d'Aphrodise, dans son commentaire, donne d'assez longs détails pour expliquer les procédés qu'Eurytus appliquait à la démonstration de sa singulière théorie. — *Qui appliquent les nombres aux figures géométriques*. Cette application est aussi légitime que l'autre l'est peu; il est certain que le carré géométrique a des rapports avec le carré arithmétique; et signaler ces rapports appartient au mathématicien. J'ai, d'ailleurs, adopté, dans tout ce passage, les leçons diverses que M. Bonitz a tirées des manuscrits. — *Les modes et*

ment les modes et les qualités des choses, la blancheur, la douceur, la chaleur, pourraient-elles être des nombres?

[7] Il est donc bien clair que les nombres ne sont pas des substances, pas plus qu'ils ne sont les causes de la forme des choses; car c'est la proportion qui serait la substance, et le nombre serait la matière. Ainsi, la substance de la chair ou de l'os serait un nombre, en tant que trois parties de feu et deux parties de terre composeraient cette substance; et toujours le nombre, quel qu'il soit d'ailleurs, est le nombre de certains objets, ou de feu, ou de terre, ou d'unités quelconques. Mais, la substance exprime toujours une certaine proportion de telle quantité relativement à telle autre quantité, dans le mélange. Or, ce n'est pas là le nombre; c'est uniquement le rapport du mélange des nombres, qui sont, ou corporels, ou doués de toute autre qualité. [8] En résumé donc, le nombre n'est pas

les qualités. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 7. *De la forme des choses.* Comme le voulait Eurytus. — *Serait la substance.... serait la matière.* J'ai cru devoir mettre le conditionnel, au lieu de l'indicatif, qui est dans le texte, parce qu'Aristote exprime ici l'opinion des Pythagoriciens, et non la sienne. — *Est le nombre de certains objets.* Ici, Aristote parle en son propre nom, comme le remarque M. Bonitz. — *Corporels.* C'est l'expression même du texte. « Corporels » ne veut dire ici que « Matériels », comme les parties de feu, d'air ou d'eau, dont il vient d'être question.

§ 8. *Cause efficiente... matière... forme... cause finale.* Ce sont les seules causes que reconnaisse Aristote, au nombre de quatre; et comme les nombres ne peuvent être causes à aucun de ces titres, il en conclut, comme il l'a déjà fait souvent, que les nombres ne sont pas causes.

cause efficiente, aussi bien le nombre pris en général que le nombre unitaire; il n'est pas la matière, ni la notion, ni la forme des choses; et il n'est pas davantage leur cause finale.

CHAPITRE VI

Suite et fin de la critique de la théorie des Nombres; rapport du Bien au nombre; importance de la proportion dans la composition des choses; de la vraie nature du mélange; application des nombres au mouvement des corps célestes; vanité de ces théories; les nombres ne peuvent être causes; et souvent l'identité de nombres dans les choses les plus dissemblables n'est qu'une coïncidence; exemples divers; obscurité impénétrable de ces questions; le Bien existe; mais il faut l'expliquer tout autrement; des effets de l'analogie dans toutes les catégories de l'être; il ne faut pas s'y laisser tromper; réfutation nouvelle de la théorie des Nombres idéaux. — Conclusion générale; les êtres mathématiques ne sont pas séparés des choses sensibles; et ce ne sont pas des principes.

[1] On pourrait bien se demander encore en quoi consiste cette vertu bienfaisante, qu'on prétend trouver dans les nombres, quand on dit que le mélange est bon, s'il a lieu selon un nombre bien proportionné, ou selon un nombre impair: par exemple, quand on assure que le mélange le plus sain de miel et d'eau est celui qui se compose de trois parties de l'un contre trois

§ 1. *Un nombre bien proportionné*. Ce sont les nombres carrés, cubiques, etc., ou des nombres qui se multiplient par des séries régulières, 2, 3, 4, etc. — *Un nombre impair*. Les Pythagoriciens trouvaient au nombre impair une vertu toute particulière; voir plus haut, liv. I, ch. v, § 8. — *Mais...* Objection contre

parties de l'autre. Mais, cette boisson peut aussi valoir mieux, même quand elle n'est soumise à aucune proportion, et quand l'eau y domine, sans que le mélange soit réglé par aucun nombre proportionnel. [2] Ajoutez que les rapports des mélanges se forment par la simple addition de nombres, et qu'ils ne se constituent pas précisément suivant des nombres multipliés par eux-mêmes. Ainsi, par exemple, ces rapports sont de trois parties contre deux, et non pas de trois fois deux. Cela tient à ce que, dans les multiplications, le genre de la chose doit toujours rester le même. Ainsi, l'élément de la mesure est A, dans la série ABC; il est D, dans la série DEF; et de cette façon, tous les termes ont la même

la théorie Pythagoricienne, que ce seul exemple suffit à renverser.

§ 2. *La simple addition de nombres*. Tout ce passage est assez obscur, si ce n'est dans la pensée générale, du moins dans quelques détails. Aristote veut dire, sans doute, que, dans le mélange, les parties des choses mélangées ont entre elles un rapport numérique quelconque, et que ce rapport n'est point une multiplication régulière et croissante. Par exemple, le mélange peut être composé de deux parties d'un côté et de trois parties de l'autre côté, sans qu'il soit nécessaire qu'aux deux premières parties se joignent trois fois deux des autres parties, par exemple. — *Le genre..... doit toujours rester le même*. En effet, pour qu'une chose soit multipliée, deux, trois, quatre fois, etc., il faut qu'elle ne change pas, et qu'elle demeure ce qu'elle est; ce qui n'est pas le cas dans le mélange. — *Dans la série ABC*. D'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, il semblerait que cette formule devait répondre, selon les Pythagoriciens, à la composition du corps de l'homme, de même que la formule DEF devait répondre à celle du cheval. Dans ABC, qui est censé une multiplication, tous les termes sont de la même

mesure. Donc, le nombre du feu ne peut pas être BECF, pas plus que celui de l'eau ne peut être deux fois Trois.

[3] Si donc il y a nécessité que tout participe du nombre, comme on le prétend, il en résultera, nécessairement aussi, que bien des choses seront absolument identiques, puisque le même nombre peut s'appliquer également à une chose et à une autre. Mais, est-ce donc là une cause véritable ? Est-ce bien là ce qui fait que la chose existe telle qu'elle est ? Qui peut en rien savoir ? Il y a, par exemple, un certain nombre pour les

espèce que A ; dans la série DEF, ils sont de la même espèce que D. — *Le nombre du feu.* Sans doute, d'après les Pythagoriciens. — *Ne peut pas être BECF.* C'est-à-dire, une série dans laquelle les éléments ne sont pas d'une même espèce. — *Celui de l'eau ne peut être deux fois Trois.* C'était là encore probablement une formule Pythagoricienne. Pour bien comprendre ici la pensée d'Aristote, il faudrait connaître expressément les théories auxquelles il fait allusion. Alexandre d'Aphrodise lui-même semble peu satisfait des explications qu'il donne.

§ 3. *Comme on le prétend.* J'ai ajouté ces mots, que je tire du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, et qui me semblent indispensables ; c'est l'opinion des Pythagoriciens qu'Aristote exprime, et non la sienne. — *Le même nombre peut s'appliquer également.* Il semble bien, d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, que les Pythagoriciens appliquaient un certain nombre à chaque espèce d'animaux : le lion était représenté par 2 ; le cheval était représenté par 3 ; le bœuf, par 4 ; le cochon, par 5 ; le chien, par 6 ; le taureau, par 7 ; etc., etc. Mais la colombe étant représentée aussi par 3, il s'ensuivait que la colombe et le cheval étaient identiques. Ce sont là de pures rêveries, qu'Aristote a bien raison de condamner ; mais ce sont les débuts de la science. — *Est-ce donc là une cause véritable?* Voilà le langage du bon sens, opposé à des théories si hasardeuses et si vaines. — *Qui empêche que, parmi ces nombres...* On ne voit pas bien quelle est l'objection ; et les explications d'Alexandre d'Aphrodise n'éclaircissent point suffisamment ce passage. — *Le soleil, la lune, les animaux...* Le texte n'est pas aussi développé ; et il n'emploie qu'un pronom pluriel neutre. — *Devraient se confondre.* Si en effet le même nombre représentait la substance de l'un et de l'autre de ces astres, et si, comme le veulent les Pythagoriciens, le nombre était la substance même des choses.

mouvements du soleil, et aussi pour les mouvements de la lune. Il y en a un encore pour la vie et pour la durée de chaque animal. Qui empêche que, parmi ces nombres différents, les uns ne soient carrés, que les autres ne soient cubiques, d'autres égaux, d'autres doubles ? Rien ne s'y oppose. Mais alors, le soleil, la lune, les animaux devraient nécessairement se mouvoir selon ces nombres, si, comme on le dit, tout participe du nombre, et si les choses les plus diverses peuvent tomber sous un nombre identique. Il en résulte encore que, si le même nombre s'appliquait à quelques-unes d'entre elles, toutes ces choses deviendraient alors identiques les unes aux autres, du moment qu'elles auraient la même espèce de nombre. A ce compte, par exemple, le soleil et la lune devraient se confondre.

[4] Mais comment les nombres seraient-ils vraiment des causes? Il y a bien sept voyelles ; il y a sept cordes à la lyre ou sept harmonies ; les

§ 4. *Vraiment des causes.* Même question qu'au § précédent. — *Sept voyelles.* Dans l'alphabet grec. Il peut y en avoir plus ou moins dans d'autres al-

Pléiades sont au nombre de sept; certains animaux perdent leurs dents à sept ans, bien que d'autres ne les perdent pas à cette époque; enfin, il y avait sept chefs devant Thèbes. Est-ce donc parce que le nombre de sept existe, que les chefs Thébains ont été au nombre de sept, et que la Pléiade compte sept étoiles? Ou bien plutôt, ces héros n'ont-ils pas été sept à cause du nombre des portes de la ville, ou pour toute autre raison, quelle qu'elle soit? Quant à nous, nous acceptons bien les sept étoiles de la Pléiade; mais nous en comptons douze dans la constellation de l'Ourse; et eux, ils en comptent même davantage. [5] Ils disent encore que les trois lettres *xi, psi, dzéta,* sont des consonnances; et comme il n'y a que trois consonnances dans la musique, il n'y a aussi, selon eux, que trois lettres de ce

phabets; dans le nôtre, nous n'en avons que cinq, tandis qu'en sanskrit il y en a dix sans compter quatre diphthongues. — *Les Pléiades sont au nombre de sept.* Aujourd'hui, on ne distingue plus guère à la vue simple que six étoiles dans le groupe des Pléiades, constellation du Taureau; mais, avec les télescopes, on distingue déjà 571 étoiles de ce groupe, depuis la 3e jusqu'à la 14e grandeur; des télescopes plus forts en montreraient encore davantage. — *A cause du nombre des portes de la ville.* Il est clair que c'est là la vraie cause, et que l'influence des nombres n'y est pour rien. — *Et eux...* Sans doute, les Pythagoriciens.

§ 5. *Ils disent encore.* Il s'agit toujours des Pythagoriciens. — *Xi, Psi, Dzéta.* Les trois lettres doubles de l'alphabet, qui ont chacune une S après la première lettre. — *Des consonnances.* Ou plutôt : « Des assemblages de sons ». — *Trois consonnances dans la musique.* Les commentateurs indiquent la sous-dominante, la dominante et l'octave, en rapportant ces intervalles à notre

genre. On voit qu'ils s'inquiètent fort peu de rechercher si l'on ne pourrait pas former, à volonté, un nombre infini de ces consonnances; car les deux lettres C et R, par exemple, pourraient tout aussi bien, en se réunissant, être représentées par un seul signe. Mais, si chacune de ces consonnances seulement est double, et s'il n'y en a point d'autre, cela tient à ce qu'il n'y a, dans l'organe de la voix, que trois points où l'on puisse adjoindre le Sigma; et c'est là uniquement ce qui fait, qu'il n'y a que ces trois consonnances de lettres qui puissent être de ce genre; ce n'est pas du tout parce qu'il n'y a que trois consonnances musicales. En effet, il y a bien plus de trois consonnances en musique; mais, pour les lettres, il n'y en a que trois de possibles, et les autres ne le sont pas. [6] Ces philosophes ressemblent aux anciens Homérides, qui discernent les plus mesquines ressemblances, et qui n'aperçoivent pas les plus grandes. Cer-

gamme actuelle. — *A volonté.* J'ai ajouté ces mots. — *Par un seul signe.* Les lettres doubles Xi, Psi, Dzéta, ne sont pas autre chose que deux lettres représentées par un signe unique. — *Trois points.* Le texte dit précisément : « Trois lieux ». La raison donnée par Aristote est d'ailleurs très ingénieuse.

§ 6. *Aux anciens Homérides.* Il est clair que, par Homérides, Aristote entend les commentateurs d'Homère, qui avaient déjà poussé jusqu'à la minutie leurs analyses et leurs observations. Plus tard, à Alexandrie, on exagéra encore beaucoup ces études pédantesques, qu'Aristote a bien raison de traiter de mesquines. — *L'une neuf tons et l'autre huit.* Nous ne connaissons pas assez

taines gens soutiennent aussi qu'une foule de choses sont dans le même cas ; et, par exemple, ils remarquent que les deux cordes moyennes de la lyre ont, l'une neuf tons, et l'autre huit, et que le vers épique est leur égal en nombre avec ses dix-sept syllabes, puisque ce vers marche avec neuf syllabes dans sa partie droite, et avec huit dans sa partie gauche. Nos philosophes ajoutent encore que, dans les lettres, l'intervalle entre l'Alpha et l'Oméga est égal à l'intervalle de la note la plus basse à la note la plus haute sur la flûte ; et ce nombre, selon eux, répond à l'harmonie complète de l'univers.

[7] Ici, du reste, on doit reconnaître que l'on n'aurait pas grand'peine à donner de telles explications, ni à faire de telles recherches, en ce qui regarde les choses éternelles, puisqu'on le fait même pour les choses périssables. Mais, ces

la musique ancienne pour bien comprendre ce passage. — *Avec ses dix-sept syllabes*. En supposant que le vers épique est composé de cinq dactyles de trois syllabes, et d'un spondée de deux. — *Dans sa partie droite... Dans sa partie gauche*. Il semble au contraire que c'est absolument l'inverse, et que les neuf sont à gauche, et les huit à droite. — *Ce nombre*. Il y a 24 lettres de l'Alpha à l'Oméga. Aristote aurait dû indiquer plus précisément comment ce nombre de 24 s'applique, selon les Pythagoriciens, à la constitution de l'univers.

§ 7. *En ce qui regarde les choses éternelles*. Parce que, les choses éternelles étant admirablement ordonnées, et avec une régularité parfaite, il est assez facile de leur appliquer des nombres, puisqu'on les applique bien aux choses périssables. J'emprunte ce sens au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *Qu'on imagine dans les nombres*. Le

natures qu'on imagine dans les nombres, et dont on dit tant de merveilles, et aussi leurs contraires, en un mot toutes les entités mathématiques, que quelques philosophes exaltent en les prenant pour les seules causes de la nature, nous font l'effet d'échapper complètement à ceux qui suivent cette méthode, dans leurs spéculations. Rien de tout cela n'est une cause, à aucun des points de vue que nous avons indiqués, en parlant des principes. [8] Tout ce que ces philosophes nous montrent clairement, c'est que le Bien existe, et que l'impair, le droit, l'égal et les puissances de certains nombres, font partie de la série du Bien et du Beau. C'est encore ainsi que les saisons de l'année sont en un certain nombre, et qu'en même temps il existe un nombre pareil. Mais toutes les conséquences que ces philosophes accumulent, en les tirant de leurs théories mathématiques, n'ont pas plus de va-

texte n'est pas aussi formel. Ces natures, ou plutôt ces vertus naturelles, que l'on prête aux nombres, se rangent sous deux séries : celle du bien et celle du mal ; dans la première, on comprenait l'unité, la lumière, l'impair, etc. ; dans l'autre, on comprenait la pluralité, le pair, etc., etc. — *Que nous avons indiqués*. Ce sont les quatre causes qu'admet Aristote, dont il a traité tout au long dans le présent ouvrage et dans la *Physique*, et qu'il rappelle dans une foule de passages.

§ 8. *Tout ce que ces philosophes nous montrent clairement*. Il semble bien qu'il y a dans cette critique une sorte d'ironie, que M. Schwegler remarque avec raison. — *C'est que le bien existe*. C'est là un assez grand mérite, dont Aristote ne semble pas ici faire peut-être assez de cas. — *Du Bien et du Beau*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *De valeur, ni de*

leur, ni de portée, que celles-là. Aussi, ne doit-on voir en tout cela que de simples coïncidences. Ce sont des accidents, qui tous ont des conditions qui les mettent en rapport les uns avec les autres ; et leur unité apparente consiste uniquement dans leur analogie. En effet, l'analogie se retrouve dans chacune des catégories de l'Être; et ce que le droit est pour la longueur, l'uni l'est pour la surface, si l'on veut; l'impair l'est pour le nombre ; et le blanc, pour la couleur.

9 Encore une fois, les nombres idéaux ne sont causes, ni des accords dans l'harmonie, ni d'aucune des choses de cet ordre; car ceux même de ces nombres qui sont égaux, en espèce, n'en diffèrent pas moins les uns des autres, parce que leurs unités aussi sont différentes. Voilà donc bien des motifs suffisants pour ne pas admettre la théorie des nombres idéaux ; et telles sont les objections qu'on peut y opposer, et auxquelles il

portée. Même remarque. — *Coïncidences.* Le mot du texte grec est absolument composé de même que celui de Coïncidence. Symptôme ne veut pas dire autre chose. — *Apparente.* J'ai ajouté ce mot. — *Si l'on veut.* Cette nuance de doute est aussi dans le texte.

§ 9. *Égaux, en espèce.* C'est la formule même du texte ; mais des espèces « égales » sont des espèces identiques ; et l'on pourrait traduire : « Identiques en espèce ». — *La théorie des nombres idéaux.* Le grec dit simplement : « Des Idées; » mais il est évident qu'il s'agit ici des nombres plus encore que des Idées, comme la suite le prouve. — *Quelques philosophes.* Ce sont les Platoniciens, puisque les Pythagoriciens, selon le témoignage d'Aristote lui-même, ne sépa-

serait aisé d'en ajouter encore une foule d'autres. Mais, toutes les peines qu'on se donne pour expliquer la production des nombres et l'impossibilité où l'on est d'en rendre compte en quoi que ce soit, doivent être pour nous une preuve que les êtres mathématiques ne sont pas séparés des choses sensibles, comme le prétendent quelques philosophes, et que ce ne sont pas là les vrais principes des choses.

raient pas les nombres des choses sensibles. — *Vrais.* J'ai ajouté ce mot qui ressort de tout le contexte. Pour cette fin de la *Métaphysique*, voir la *Dissertation préliminaire sur la composition de la Métaphysique*, à la suite de la Préface.

FIN

DU TROISIÈME ET DERNIER VOLUME

de la Métaphysique d'Aristote.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES DE LA *MÉTAPHYSIQUE*

N.-B. Le premier chiffre romain indique le livre; le second chiffre romain indique le chapitre; le chiffre arabe indique le paragraphe; *n*, signifie Note; P signifie la Préface; D signifie la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique*.

B

C

D

E

F

I

N

O

P

Q

R

S

T

U

FIN

DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES TROIS VOLUMES

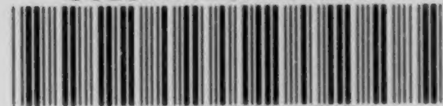
PREMIER VOLUME

DEUXIEME VOLUME

TROISIÈME VOLUME

FIN

Paris. — Typ. G. Chamerot, 19, rue des Saints-Pères. — 7612.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032143133